





Zeitschrift

für

exacte Philosophie

im Sinne des

neuern philosophischen Realismus.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

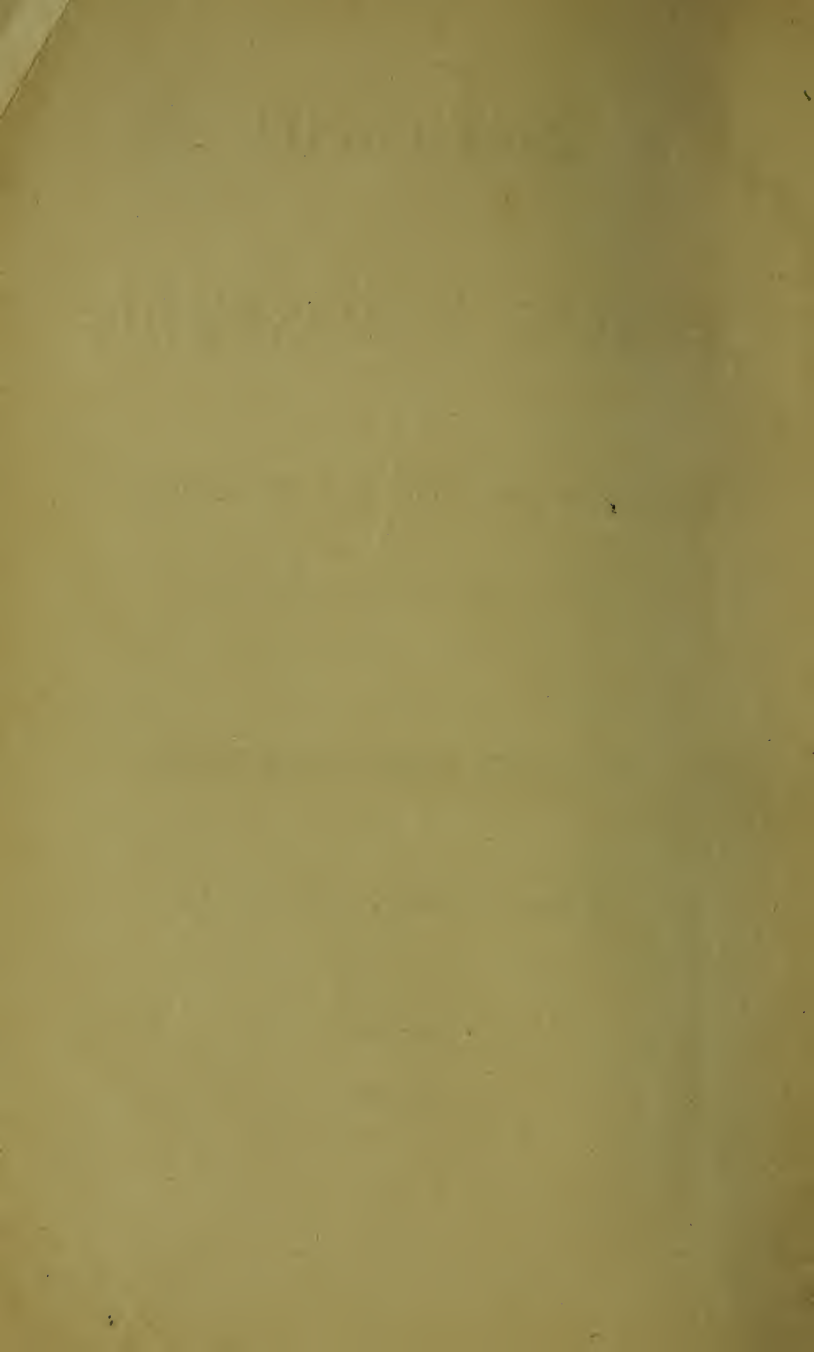
Dr. F. H. Th. Allihn und **Otto Flügel.**

Band XI. Heft I.

Leipzig

Louis Pernitzsch.

1873.



Zeitschrift

für

exacte Philosophie

im Sinne des

neuern philosophischen Realismus.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. F. H. Th. Allihn und **Otto Flügel.**

Band XI.

Leipzig
Louis Pernitzsch.
1875.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt des XI. Bandes.

Schlusswort.

Den geehrten Lesern unserer Zeitschrift machen wir die Mittheilung, dass wir uns veranlasst fühlen, die Zeitschrift für exacte Philosophie mit diesem Bande zu schliessen. Das Unternehmen begann zunächst nicht in der Absicht, dieselbe zu einer solchen Reihe von Bänden fortzuführen, es waltete vornämlich der Gedanke ob, zu zeigen, in welcher Weise eine Reform der einzelnen philosophischen Disciplinen durch Herbart zu Stande gebracht worden sei. Nachdem dieser Zweck in viel weiterer Ausdehnung, als man anfangs beabsichtigte, erreicht worden ist, glauben wir nicht den Vorwurf auf uns zu laden, als ob wir das Unternehmen willkürlich abbrächen, vielmehr meinen wir, es wirklich zu einem Abschluss gebracht zu haben, soweit man überhaupt bei dergleichen Unternehmen von einem Abschluss reden kann. Wir verkennen zwar nicht, dass noch manches hätte geschehen können, um zu zeigen, in welcher Weise Herbart das umfassende Gebiet der Philosophie neu bearbeitet und der weitern Forschung neue gangbare Wege eröffnet hat, doch wenn einiges etwas spärlich behandelt worden ist, so ist wieder anderes um so vollständiger besprochen.

Wir dürfen die bestimmte Erwartung hegen, dass dieses Unternehmen noch auf lange Zeit zur philosophischen Unterweisung wird dienen können: zunächst zum Verständniss und zur Beurtheilung der Philosophie Herbarts. Wir haben hier die Genugthuung gehabt, dass die sämmtlichen Arbeiten der Zeitschrift mit verschwindender Ausnahme in Einem Geiste gehalten sind, im Geiste der Philosophie Herbarts. Gerade die Gründlichkeit und Unparteilichkeit der Untersuchung hat gezeigt, dass viel weniger, als man sonst wohl meint, nöthig ist, Herbart gegenüber sich in corrigender Weise zu verhalten und eine eigne, besondere, abweichende Ansicht geltend zu machen. Die ernste Arbeit und Vertiefung in die Untersuchung hat immermehr die Einsicht befestigt, dass das ganze Gebiet der möglichen philosophischen Ansichten und Lösungsversuche dem Geiste Herbarts gegenwärtig war, und dass er seinen Standpunkt wählte und festhielt, nicht weil ihm Gedanken fremd waren, die hinterher als berücksichtigungswerth, wohl gar als Instanz gegen ihn geltend gemacht wurden, sondern was er bei Seite liess, geschah aus vollständiger Erwägung aller Umstände. Die Untersuchungen Herbarts sind nun in der Zeitschrift so erläutert und verdeutlicht, Misverständnisse, die man nahm oder gab, hinweggeräumt, von verschiedenen Anfängen aus ist der Weg zu jenen philosophischen Erörterungen hingeführt, dass für das Verständniss und die Beurtheilung der Philosophie Herbarts das Studium der Zeitschrift nicht zu umgehen ist.

Dasselbe aber gilt auch von dem Studium der Philosophie überhaupt. Mag sich jemand orientiren wollen über den gegenwärtigen Stand der Philosophie, deren Parteien und Vertreter, so wird die Entwickelung der Philosophie die letzten Decennien hindurch durch Recensionen ihrer vornehmsten Erscheinungen ihm vor die Augen geführt. Mag jemand darauf ausgehen, in irgend

einer philosophischen Disciplin selbst Hand anzulegen, sie im Ganzen oder nach einzelnen Gesichtspunkten bearbeiten oder beurtheilen wollen, so wird ihm hier theils durch abgeschlossene Darstellungen, theils durch eingehende Studien einzelner besonders schwieriger Punkte, theils durch Hinweisung auf die literarischen Hilfsmittel eine nicht zu unterschätzende Hilfe geboten. So ist die Geschichte der Philosophie namentlich der neuern wiederholt kritisch durchgemustert, einige Specialuntersuchungen haben die Bestrebungen auf dem Gebiete der theoretischen Naturforschung bis in ihre letzten Spitzen verfolgt und die entscheidenden Punkte mehrfach in eine gründliche Erwägung gezogen, so dass wer sich vertraut machen will mit den eigentlichen treibenden Gedanken der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, oder auf dem Gebiete der theoretischen Naturforschung die Untersuchung selbständig fortführen will, für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaften kaum umhin können wird, auf die Zeitschrift Rücksicht zu nehmen. Sie dient in gleicher Weise den Interessen des Philosophen, Physikers, Physiologen, Theologen u. s. w.

Unsern besten Dank sagen wir nun den Mitarbeitern: sie haben die Genugthuung, etwas geleistet zu haben, worüber man ohne weiteres nicht hinwegsehen kann. Desgleichen danken wir den Abonnenten, die es möglich machten, das Unternehmen in Zeiten, wie wir sie erlebt haben, weiter zu führen. Diejenigen, welche uns ihr Bedauern über den Schluss der Zeitschrift ausgesprochen haben, gestatten wir uns, darauf aufmerksam zu machen, dass die letzten Jahrbücher des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, herausgegeben von Prof. Dr. Ziller, Arbeiten ganz allgemein philosophischen Inhalts gebracht haben, wie sie sonst Aufnahme in unserer Zeitschrift fanden; und es ist zu erwarten, dass diese Jahrbücher noch lange Zeit fortbestehen werden.

Ausserdem aber war uns, wie ja immer soviel hingebende Thätigkeit vorhanden war, um das Unternehmen bisher fortzuführen, auch jetzt mit derselben Bereitwilligkeit manches wieder zugesichert, und es ist daher mit diesem Abschluss die Aussicht auf eine neue Folge der Zeitschrift, wenn erhebliche Ursachen vorhanden sind, nicht abgeschnitten.

Die Redaction.

Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.

Historisch-kritisch dargestellt

von

O. Flügel.

(Fortsetzung)

Zusammenhang zwischen dem Seienden und dem Gegebenen.

Die bisherigen Auseinandersetzungen über das Seiende waren rein hypothetischer Art, sie zeigten nämlich: *wenn* etwas als absolut seiend anzunehmen ist, so muss dies so gedacht werden, wie wir es bisher erörtert haben. Nun ist es die Frage: *muss* denn in der That etwas als absolut seiend gesetzt werden? Der Versuch, *nichts* zu setzen, hebt sich selbst auf, denn etwas ist gegeben und macht Anspruch für ein Seiendes genommen zu werden. Das Gegebene ist nicht Nichts, sondern jedenfalls Ersheinung. Etwas muss demnach als seiend gesetzt werden, denn das Nichtsein ist nicht gegeben, sagten die *Eleaten.* Und wenn überhaupt etwas als seiend gesetzt werden muss, so muss auch etwas als absolut seiend gesetzt werden: denn *nur* Relatives oder Bedingtes setzen, heist, nichts setzen. Wenn jedes Seiende nur relativ sein sollte, so bedürfte es zu seinem Bestehen eines andern, als seiner Bedingung und dieses andere wiederum eines andern und sofort ins Unendliche.

Jedesmal wird das Andere, welches die Bedingung für das eine enthalten soll, selbst wieder relativ gesetzt, wenn es überhaupt nur Bedingtes geben soll und so wird *alles* aufgehoben. Alles relativ setzen oder Nichts setzen, ist ein und dasselbe: so wie es ein und dasselbe ist, das Gegebene für wirklich erklären und das, was das Gegebene schliesslich bedingt, als absolut seiend setzen. Darum ist es denn auch unter den Philosophen niemals eine Frage gewesen,*) ob etwas absolut gesetzt werden müsse, sondern alle haben ohne weiteres etwas als absolut Seiendes vorausgesetzt. Nur darüber sind die Meinungen auseinander gegangen, *wie* das Absolute zu denken sei und *was* als absolut gesetzt werden müsse. Hierbei ist es allerdings oft vorgekommen, dass man das angeblich Absolute in lauter relative Bestimmungen aufgehen liess.

Bei Betrachtung des Gegebenen entsteht also nothwendig der Gedanke an das Sein, das Gegebene selbst aber kann das Seiende im strengen Sinne nicht sein, es postulirt demnach als seine Bedingung etwas, was absolut *ist*. Dieses Absolute muss fähig sein, dem Gegebenen zur Erklärung zu dienen, denn nur allein darum, weil das letztere für sich genommen nicht begrifflich widerspruchsfrei war, musste ersteres vorausgesetzt werden.

Wie nun das absolut Seiende zu denken ist, ist bereits oben auseinander gesetzt; an diesen Bestimmungen darf nachträglich nichts mehr geändert werden etwa in der Absicht, das Gegebene recht leicht daraus

---

*) Wenn gleichwohl hier und da (wie von Langenbeck s. dazu diese Zeitschrift VIII. 159 und Quäbicker s. dazu diese Zeitschrift IX. 400) ein weiterer Beweis dafür gefordert wurde, dass in der That etwas absolut seiend zu setzen ist, so ist wohl der Sinn und die Tragweite dieser Forderung nicht recht erwogen worden, oder man hat etwas anderes gemeint, als den Worten nach gefragt worden ist.

ableiten zu können. Die Aufgabe ist jetzt, einmal das Seiende im obigen Sinne festzuhalten und es andrerseits so zu fassen, dass es den Erklärungsgrund für das Gegebene abgibt. Hier hat man zunächst nur die Wahl zwischen zweierlei, nämlich das Seiende entweder als *Eins* oder in der *Mehrzahl* anzunehmen. Wir sahen früher, diese Frage konnte nicht aus dem Begriffe des Seienden heraus beantwortet werden, begrifflich lässt sich ebensowohl Ein Seiendes als deren mehrere denken. Die Entscheidung hängt vielmehr lediglich davon ab, welche der beiden begrifflich gleich möglichen Annahmen geeigneter sei das wirklich Gegebene zu erklären.

Prüfen wir zunächst die erste Annahme: es werde nur Ein Seiendes vorausgesetzt und dieses Eine werde so gedacht, wie es als absolut Seiendes nothwendig gedacht werden muss, nämlich als schlechthin einfach und unveränderlich, so ist es durchaus unmöglich, aus diesem Seienden die Natur, so wie sie gegeben ist, als ein Vieles, Mannichfaltiges und Veränderliches folgerichtig abzuleiten. Aus dem Einen kann nichts *werden*. Soll etwas daraus und zwar allein aus ihm werden, so ist es entweder nicht als ein Seiendes, sondern als ein absolut Werdendes oder nicht als Eins, sondern als eine Mehrheit gedacht, denn die Erfahrung zeigt uns überall eine Mehrheit von Ursachen, wo eine Veränderung, ein Geschehen eintritt. Aus dem Einen an sich folgt nichts.

Dies klar erkannt und darum ein für allemal jede Naturerklärung aus dem Einem Absoluten abgewiesen zu haben, ist eine der hervorragendsten Eigenthümlichkeiten der *Eleaten*. Das Gegebene brachte bei ihnen zunächst allgemeinen Zweifel (Xenophanes), dann ein entschiedenes Verwerfen aller Erfahrung hervor, die man nur etwa zum Spiel in eine geordnete Darstellung bringen kann, wie der Dichter einen mythologischen

Stoff ausschmückt*) (Parmenides). Endlich zeigte Zeno, die Erfahrung selbst sei in sich ungereimt und undenkbar und verrathe sich ganz offenbar als leere Täuschung. Parmenides stellte die Existenz des Einen fest, Zeno bewies die Nicht-Existenz des Vielen.

Eine andere Stellung zum Gegebenen als eine gänzliche Verzichtleistung, es zu erklären, kann man auch consequenter Weise nicht einnehmen,**) wenn einmal der Monismus d. h. die Voraussetzung nur Eines Seienden und zum andern der wahre Begriff des Seienden festgehalten werden soll. Alle andern Monisten denken hier weniger scharf, als die Eleaten, denn sie nehmen den Begriff des absoluten Werdens zu Hilfe, um aus dem ursprünglich Einen Absoluten die Welt mit ihrer Mannichfaltigkeit abzuleiten. Damit wird jedoch der Begriff des Seins aufgegeben, man verfällt in bereits abgewiesene Widersprüche und erklärt etwas auf widersprechende Weise d. h. man erklärt es gar nicht. Denn widersprechende Erklärungen sind im Grunde nichts anderes als ein Verzichtleisten auf Erklärung, nur dass man sich und andere mit einer Scheinerklärung täuscht.***)

---

*) Wenn gleichwohl Parmenides noch einige kosmologische Lehren vortrug, denen zufolge zwei Elemente, das Warme und das Kalte (oder Feuer und Erde) zur Bildung der Welt thätig gewesen sind, so geschieht das doch nur, indem er ausdrücklich hinzusetzt, das sei nicht Gegenstand des Wissens sondern nur der Meinung und nichts als Wortschmuck.

**) Etwas Aehnliches versucht neuerdings Spir: s. diese Zeitschrift IX. 213.

***) Mit den monistischen Systemen, die gewöhnlich als Pantheismus verlaufen, darf man die Eleaten nicht zusammenstellen. Diese werden freilich auch oft genug als Pantheisten bezeichnet, weil sie das Eine Absolute zuweilen Gott nennen. Allein mit dem Pantheismus haben sie nur den Monismus gemein, durchaus aber nicht die Entwickelungen Gottes zur Welt. Daher kann hinsichtlich der Eleaten von Pantheismus nur mit sehr erheblichen Einschränkungen die Rede sein.

Nun ist es aber nicht Sache des Beliebens ob man auf alle Naturerklärung verzichten will oder nicht. Die metaphysische Speculation darf darauf nicht verzichten, heute, wo die Thatsachen bei weitem mehr gehäuft sind, als vordem, noch vielweniger, als sonst. Wollte sie darauf verzichten, so gäbe sie sich selber auf, denn sie geht ja ihrer Bestimmung nach lediglich auf eine widerspruchsfreie Naturerklärung aus, zu diesem Zwecke *allein* ward die Annahme des Seienden gemacht. Wäre diese Annahme von der Art, dass sie das Gegebene nicht nur nicht begreiflich, sondern geradezu unbegreiflich machte, so müsste sich irgendwo ein Fehler in die Voraussetzungen eingeschlichen haben.

Was machte denn nun den Eleaten die Natur so unbegreiflich? Dies, dass ihnen das Seiende Eins und unveränderlich war, die Natur aber Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit darbot. Eins von beiden musste also geleugnet werden. Besinnen wir uns auf den Ausgangspunkt der metaphysischen Speculation, so können wir nicht mit den Eleaten die Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit der Natur in Abrede stellen, denn wenn unsre Anschauung der Natur auch nur auf dem allerflüchtigsten Scheine beruhte, so ist sie doch gerade so und nicht anders thatsächlich gegeben. Ebensowenig aber lässt sich an der Unveränderlichkeit des Seienden etwas abdingen, rütteln wir an diesem Begriffe, so verwickeln wir uns sofort in die bekannten Widersprüche des absoluten Werdens. Es bleibt also nur eins übrig, nämlich die vorausgesetzte Einheit aufzugeben, nicht die Einheit im Seienden selbst, sondern die Meinung, als könne es überhaupt nur Ein Seiendes geben.

Wir bemerkten bereits früher, dass diese letztere Ansicht keineswegs eine nothwendige sei, dass die Entscheidung der Frage, ob nur Ein Seiendes oder deren mehrere anzunehmen sind, allein davon abhänge, welche Voraussetzung geigneter sei die Natur widerspruchsfrei

zu erklären. Da sich der Monismus d. h. die Annahme Eines Seienden nun als völlig unfähig zur Erklärung der Natur gezeigt hat, so sind wir genöthigt, von den beiden an sich begrifflich gleichmöglichen Ansichten, den Pluralismus d. h. die Annahme vieler Seienden als die einzig annehmbare zu wählen, hingegen den Monismus gänzlich und für immer abzuweisen.

So hat sich uns denn ergeben: Vieles *ist*, und dieses Viele muss die Ursache der gegebenen Natur sein: jedes dieser Vielen ist ein Seiendes im strengen Sinne, einfach und unveränderlich. Wie nun der Monismus vor die Aufgabe gestellt war, das Beharrende aus dem gleichmässigem Werden, die thatsächliche Vielheit aus der Einheit, das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären, so ist es die Aufgabe des Pluralismus, das thatsächlich gegebene Werden aus dem Sein, die Einheit aus der Vielheit, das Ganze aus dem Einzelnen abzuleiten. Wird dies gelingen? Das werden die nun folgenden Versuche lehren.

Systeme des Pluralismus.

Es ist wohl natürlich, dass man sich zuerst unter dem Gegebenen umsieht, ob nicht vielleicht wenigstens einiges darunter ein absolut Seiendes sei. Bei den mannichfachen Versuchen noch innerhalb des Gegebenen zu den wechselnden Erscheinungen das Bleibende, zu dem Werdenden das Seiende aufzusuchen, trat schon sehr frühzeitig die Bemerkung hervor, dass es gewisse *Begriffe* gibt, welche sich immer gleich bleiben und feststehen, während die Dinge, auf welche sie sich beziehen, dem Wechsel unterworfen sind. Die ersten Begriffe, die sich als fest und unabänderlich herausgebildet hatten, waren die *Zahlenbegriffe.* Diese schienen wegen ihrer Unveränderlichkeit dem wahren Begriffe von Sein am nächsten zu kommen. Dies bestimmte

die ältern *Pythagoräer* zu der Behauptung, die Zahlen seien der eigentliche Grund der Dinge oder bestimmter ausgedrückt, die Dinge selbst seien in Wahrheit Zahlen, diese das Seiende. Allein es wollte nicht gelingen, auf diese Zahlenbegriffe, so sehr ihnen auch vor andern der Vorzug einer grossen Bestimmtheit zukommt, die ganze Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zurückzuführen. Deshalb nehmen auch die spätern Pythagoräer zu anderweitigen Deutungen und Deuteleien ihre Zuflucht.

Einen andern Versuch, das Seiende zu finden, machte *Plato.* Die Dinge sind dem unbegreiflichen Wechsel hingegeben: das Wasser ist jetzt flüssig, dann fest, wenn es gefriert, oder luftartig, wenn es verdampft. Gewöhnlich nimmt man hier Wasser als den Hauptbegriff, als das Reale, als das Subject, welchem die verschiedenen Eigenschaften als Prädicate beigelegt werden. Diese wechseln, sagt man, jenes beharrt, allein dadurch wird gleichwohl das Ding selbst, welches seine Natur eben in seinen Eigenschaften zeigt, in den Wechsel und damit in das Nicht-seiende hinein gerissen. Es hindert nun nichts, das, was die gewöhnliche Meinung als den Hauptbegriff und als das Reale ansieht zum Prädicate, und das, was der Sprachgebrauch als Prädicat hinstellt, zum Subject und zum Realen zu machen. So gut, wie ich sagen kann: flüssiges Wasser, darf ich auch sagen: wässrige Flüssigkeit. Damit gewinnt man den Vortheil, dass man in der Beschaffenheit etwas Unveränderliches erhält und dieses zum Realen macht, das Wechselnde aber nicht als das Reale ansieht, sondern als das Nicht-seiende, auf welches mehrere Beschaffenheiten bezogen werden können. Die Beschaffenheit z. B. des Flüssigen kann auf das Wasser, auf Wein, auf Blut u. s. w. bezogen werden, ebenso das Feste auf Eis, auf Steine u. s. w. Die Beschaffenheit als solche bleibt überall dieselbe, das Flüssige bleibt flüssig, von welcher Flüssigkeit es auch ausge-

sagt werden mag. Hingegen das, was die gewöhnliche Meinung für das Reale hält, und worauf unter andern die eine Beschaffenheit bezogen wird, ist veränderlich, zeigt sich bald so, bald anders, während die Beschaffenheit selbst, losgelöst von den Dingen, an denen sie beobachtet wird, sich selbst gleich bleibt. Das also, was z. B. *alle* Flüssigkeiten gleich und gemeinsam haben, das Flüssige als solches, verdient viel eher, absolut gesetzt zu werden, als die einzelne besondere Flüssigkeit. Sobald aber die allgemeinen, weil feststehenden Begriffe als das Seiende angesehen werden, dürfen sie nicht mehr Prädicate oder Eigenschaften heissen, denn es ist kein realer Gegenstand mehr als seiend vorhanden, welcher so beschaffen wäre. Die Eigenschaften werden vielmehr selbständig, die Adjectiva zu Substantiven, sie heissen *Ideen* (Beschaffenheiten). Rein, selbständig, unveränderlich bleiben sie als das eigentlich Wahre und Seiende zurück, was von den Dingen selbst nur unvollkommen nachgeahmt wird. Hebt man also aus dem mit verschiedenen Eigenschaften successiv oder simultan behafteten einzelnen Dinge, dessen einzelne Beschaffenheiten heraus, führt diese auf ihre allgemeinen Begriffe zurück, so ist jeder derselben nur einmal vorhanden, kann jedoch auf viele Dinge bezogen werden und stellt das dar, was Plato eine Idee nannte. Die wirklichen gegebenen, veränderlichen Dinge sind nicht das Reale, sie suchen die Ideen, das wahrhafte Seiende nur darzustellen, oder nachzuahmen, sind das Nicht-seiende, oder vielmehr das zwischen Sein und Nicht-Sein Schwebende, davon es nicht ein Wissen, sondern nur eine Meinung gibt.

Auf diese Weise glaubte Plato das Seiende für immer vom Werden befreit zu haben. Nur die Ideen *sind*, denn sie sind unveränderlich das, was sie sind, jede selbständig für sich.

Allein die Selbständigkeit der Ideen stellte sich

bald als illusorisch heraus. Denn gibt es soviel Ideen, als es allgemeine Begriffe gibt, und bezeichnet jeder derselben eine Idee, so stehen diese in denselben Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung kurz der gegenseitigen Abhängigkeit, wie jene; ja einige bezeichnen überhaupt nichts, als ein Verhältniss, also eine Relation, wie z. B. die Idee des Gleichen. So verlieren die Ideen ein wesentliches Merkmal des Seienden, die Selbständigkeit oder Absolutheit. Dies tritt noch mehr hervor, wenn von den Ideen gesagt wird, sie *sind* nur, *sofern* sie Theil haben an der Idee des Seins, oder die Idee des Guten soll die Ursache der andern Ideen sein. Damit wird geradezu allen Ideen ausser der des Guten das absolute Sein abgesprochen und ihnen nur ein relatives, bedingtes gelassen, sowie in die Ideenwelt selbst das Werden und das Entstehen eindringt. Wir befinden uns wieder auf der Bahn des Monismus: als letztes absolutes Reales bleibt allein die Idee des Guten oder Gott übrig, ja auch diese verträgt die absolute Position nicht, denn sie muss consequenter Weise als Ursache, als wirkendes Princip und zwar ursprünglich als solches gedacht werden.

Doch wenn man auch von diesen Schwierigkeiten, in welche Plato sich verwickelte und die er sich selbst nicht vollkommen verdeutlicht hat, absehen wollte, es bleiben noch andere Schwierigkeiten in der Hauptsache nämlich, wie denn nun das Gegebene aus den als absolut seiend angenommenen Ideen folgen soll. Nachdem aus dem Gegebenen alle Beschaffenheiten abgezogen und als blosse Abbilder der Ideen bezeichnet waren, so blieb als Träger dieser Abbilder etwas übrig, was selbst keine Eigenschaften mehr hatte, wohl aber fähig war, jede Eigenschaft anzunehmen. Diese qualitätslose Materie sollte der Sitz des Werdens und des Wechsels sein, denn dieser ist gegeben und darf nicht aus den Ideen abgeleitet werden. Dass ein solches Etwas, welches

alles bestimmte *nicht* ist, nicht sein kann, entging Plato keineswegs, der ja den richtigen Begriff vom Sein besass. Statt es indes ganz bei Seite zu lassen, bezeichnete er es wohl als das Nicht-Seiende, aber doch eigentlich als ein zwischen Sein und Nicht-Sein in der Mitte stehendes, als blosses Object der Meinung nicht des Denkens. Das Gegebene machte seine Ansprüche als ein Reales angesehen zu werden, zu sehr geltend, so dass irgend etwas gesetzt werden musste, *an welchem* das absolut Seiende, die Ideen, erschienen, und welches doch zugleich vermöge der eigenen Schwäche die Ideen nicht rein, sondern durch den der Materie eigenen Wechsel getrübt zur Erscheinung brachte.

Aus diesem Begriffe der Materie ergab sich eine neue Schwierigkeit. Jetzt standen die Ideen auf der einen Seite, auf der andern die Materie. Was bestimmte nun die Materie, die Ideen abzubilden, oder die Ideen, in die Materie einzugehen? Von der Materie konnte dieses Streben nicht ausgehen, sie ist ja ohne alle Kraft; von den Ideen auch nicht, denn sie stellen das rein Seiende dar, und dieses hat kein Streben, kein Verlangen nach etwas, was es selbst nicht ist, es ist sich selbst genug; wirkende Kräfte an demselben anzunehmen, hätten es mit dem Werden behaftet. So stehen denn die Ideen ganz müssig da, und zu welchem Zwecke alles Seiende angenommen wird, nämlich das Gegebene zu erklären, das zu leisten sind sie nicht im Stande. Denker, welche den Begriff des Seienden weniger festhalten, wie z. B. Aristoteles helfen hier damit, die Ideen selbst als die Ursachen, als wirkende Principien zu betrachten und auch Plato sucht einmal im Philebus mit einem ähnlichen Gedanken oder Bilde zu helfen, nämlich die Ideen spiegelten sich in der Materie ab, ohne von ihrer Seite eine Wirksamkeit auszuüben. Im Timäus aber scheint er keinen andern Ausweg gewusst zu haben, als sich auf Gott zu berufen, welcher auf

die Ideen blickend die wirklichen Dinge aus der Materie bildete. Indessen man vergesse hierbei nicht, die Einführung der Materie und des Schöpfers in das System der Ideen, erkennt Plato selbst als Nothbehelfe; auf diese Begriff beziehe sich nicht das Denken, sondern das Meinen, hingegen die Ideen werden begrifflich erkannt, sie *sind*, denn was erkannt wird, kann nicht Nichts sein.

Aristoteles theilt im Allgemeinen die Ansichten Platos hinsichtlich der Materie, des Begriffs vom Seienden und hinsichtlich dessen, worauf dieser bezogen wird, der Ideen. Der Begriff der Materie wird hier noch ausführlicher bestimmt als das Unbestimmte, welches fähig ist, im Allgemeinen wenigstens alles Bestimmte zu werden, als der Sitz der Vielheit, der Gegensätze von Nass und Trocken, von Kalt und Warm oder Feuer, Luft, Wasser, Erde, als Heerd der Veränderung, werde sie nun als Entstehen oder Vergehen, als Vermehrung oder Verminderung, als Ortswechsel oder als qualitative Umwandlung gedacht. Bei dem allen aber ist die Materie nicht absolutes Werden in dem Sinne, dass aus ihm die wirklichen Dinge und Erscheinungen von selbst folgten, sondern die Materie ist dies alles nur potentiell, nur der Möglichkeit nach, wenn noch etwas anderes hinzukommt.

Hinsichtlich des Begriffes vom Sein schwebt dem Aristoteles etwa dasselbe vor, als was es die Eleaten und Plato gedacht hatten, es soll einfach, qualitativ bestimmt, sich selbst gleich, unveränderlich sein. Eben darum konnte er das Gegebene als solches wegen dessen Unbeständigkeit nicht als das wahrhaft Seiende ansehen, sondern bezog das Sein auf das, was das Ding eigentlich, seiner Natur nach sei, auf das, was er im Sinne Platos eine *Idee* oder öfters *Form* nannte. Wenn auch der Weg zu diesen Ideen oder Formen und deren nähere Bestimmung etwas anderes als bei Plato ist, so

trifft Aristoteles doch der Hauptsache nach mit ihm zusammen, indem das eigentliche Wesen der Dinge in deren Begriff gesetzt und für jedes Ding oder Verhältniss eine bestimmte Idee oder Form angenommen wird.

Die eigentliche, begriffliche Veränderung, welche Aristoteles an der Ideenlehre Platos vornimmt, besteht darin, dass er die Ideen als *wirkende Ursachen* der gegebenen Dinge und Erscheinungen ansieht. Wir bemerkten bei Plato die Verlegenheit, wie denn die Ideen es machen sollten, sich in der Materie abzubilden, und doch vom Werden frei zu bleiben. Aristoteles tadelt Plato ausdrücklich darum, dass nach ihm die Ideen nichts zum Sein oder Werden der wirklichen Dinge beitrügen; wenn es auch Ideen gibt, sagt er, so entstehen doch bei Plato aus ihnen keine Einzeldinge, die an ihnen Theil haben, wenn nicht eine bewegende Ursache vorhanden ist, welche die Materie und die Ideen an einander bringt. Ja die Ideen müssten, falls sie überhaupt eine Wirksamkeit ausüben würden, eher Ursachen des Stillstandes und der Unbeweglichkeit als des thatsächlich gegebenen Werdens sein. Die Annahme der Ideen ist also unnütz, sie leisten nicht, wozu sie vorausgesetzt sind, sie erklären das Gegebene nicht nur nicht, sondern sie machen es geradezu unbegreiflich. Werden die Ideen hingegen als ursprünglich *wirkende* Principien gedacht, so ist jene Verlegenheit verschwunden, nun sind die Ideen fähig, die gegebenen Naturerscheinungen zu erklären, denn die Ideen selbst vermöge ihrer eigenen Kraft bestimmen die an sich unbestimmte Materie nach sich. Sie stehen nun nicht mehr müssig hinter den Naturerscheinungen, als abgesonderte, blosse Musterbegriffe, sondern sind selbst die Ursache der Dinge, und machen ihr eigentliches Wesen aus.

An diesem Punkte zeigt sich ein Hauptunterschied

zwischen dem Philosophiren des Plato und Aristoteles: wenn sie zu wählen haben, entweder etwas Widersprechendes anzunehmen, wobei aber die Natur begreiflich zu werden scheint, oder das Widerspruchsfreie, begriffmässige anzunehmen, wobei aber die Erfahrung unbegriffen bleibt, so entscheidet sich Aristoteles mehr zum Empirismus neigend für das erstere, Plato mehr dem speculativen Rationalismus folgend für das letztere. Indem Aristoteles die Ideen oder Formen als wirkende Kräfte setzt, hat er allerdings vor Plato den Vortheil voraus, dass die Ableitung der erfahrungsmässig gegebenen Dinge möglich wird, aber indem jene Formen zugleich das eigentlich Seiende bezeichnen sollen, denkt er dieses nicht so scharf und rein als Plato, denn damit wird der Begriff des absolut Seienden verdorben; ursprünglich wirkende Prinzipien vertragen die absolute Position nicht.

Allein die ursprüngliche Wirksamkeit der Ideen erfährt doch bei Aristoteles noch eine gewisse Beschränkung. Er unterscheidet im Menschen viererlei Arten von Ideen oder Formen oder Seelen: die vegetative, die sensitive, die motorische (begehrend und bewegend) und die denkende, welche wiederum in einen *νοῦς παθητικός* und einen *νοῦς ποιητικός* zerfällt. Nur der letztere, der *νοῦς ποιητικός*, ist ohne alle Einschränkung rein aus sich heraus wirkend, er ist für sich selbst *ἐνεργεία*, die übrigen Seelen sind wohl auch wirkend, aber nur potentiell, d. h. wenn noch gewisse äussere Veranlassungen zur Thätigkeit eintreten, die vegetative Seele z. B. nur wenn vorhandene Nahrung, die sensitive, wenn etwas Vernehmbares sie zur Wirksamkeit bestimmt. In diesem Falle geht sie aus dem Zustande der *δύναμις* in den der *ἐνεργεία* über. Hierin könnte man ein strengeres Festhalten an dem Begriffe des Seins finden, denn es scheint hiernach, als sei das Wirken nicht etwas Ursprüngliches, welches als solches

das Wesen der Ideen ausmacht, sondern als etwas Zufälliges, zu dem das eigentlich Seiende, die Idee, nur unter besondern Umständen nämlich im Zusammentreffen mit etwas anderem veranlasst würde. Allein Aristoteles denkt jene potentielle Anlage zum Wirken doch nicht als eine blosse Möglichkeit, die als solche gar keine positive, innere Bestimmung des Seienden ist, sondern als eine reelle, präformirte Fähigkeit, welche zum Wesen der Idee gehört, ja die Qualität derselben selbst ist. Damit kommt aber in das, was absolut sein soll, die gleiche Relation hinein, als mit der ursprünglich activen Thätigkeit. Das Seiende wird in Relation zu dem gesetzt, worauf sich die positive Anlage bezieht. Ausserdem wird hier noch der Begriff einer unthätigen oder kraftlosen Kraft, einer wirkungslosen Ursache, also ein neuer Widerspruch eingeführt. Endlich werden alle Ideen oder Formen ähnlich wie bei Plato noch einmal in eine Abhängigkeit zu einem höheren Prinzip, zu einem Zwecke gesetzt. So sind die Ideen, die doch das eigentlich Seiende vorstellen sollten, gänzlich relativ geworden, sie werden bezogen auf etwas, was sie selber nicht sind und durch welches sie erst Sein und Wirken haben, sie warten also erst darauf, seiend zu werden, „sie stehen jetzt in ganz gleichem Range mit der Materie: das Eine wie das Andere ist nur ein halbes Seiendes, jedes von beiden mehr ein Geschehendes, als ein Reales, mithin ein Relatives, das, wie die Materie, über seinen eigenen Begriff hinausweist.“*) Aristoteles mag das wohl selbst geahnt haben, wenn er sagt, dass weder die Materie noch die Form den Voraussetzungen einer Realität an sich genüge, und keines von beiden ein ewiges Sein beanspruchen könne und demnach ein solches von der Art, dass es Prinzip des Einen wie des Andern sei, gesucht

---

*) s. Strümpell a. a. O. S. 382.

werden müsse. Man könnte vermuthen, er habe ein solches Absolutes in der Gottheit gefunden, allein darüber spricht er sich nirgends bestimmt aus.

Wir sehen Plato und Aristoteles bemüht, einmal das absolut Seiende festzuhalten und es doch so zu fassen, dass es Ursache der gegebenen Wirklichkeit wird. Das ist auch ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Metaphysik. Aber wo sie ernstlich daran gehen, das Seiende zur Ursache des Gegebenen zu machen, oder mit andern Worten, aus dem Sein das Geschehen abzuleiten, da wird der strenge Begriff des Seins aufgegeben, das Absolute wird einer qualitativen Umwandlung und nothwendigen Relation zugänglich.

Lässt es sich nun nicht denken, dass das absolut Seiende in der Mehrzahl gedacht Ursache des Geschehens sei, ohne selbst seinem Wesen nach sich zu verändern?

Am nächsten liegt es hier an die *Bewegung* zu denken. Die blosse Bewegung ist ein formaler Vorgang, der die Ursache neuer Vorgänge werden kann und doch die Natur des Bewegten gar nicht verändert, oder gar umwandelt. Ist ein Ding in Bewegung, so bleibt es an sich vollkommen das, was es in Ruhe war, sein qualitativer Zustand bleibt derselbe, weder gewinnt es, noch verliert es eine Eigenschaft lediglich durch die Bewegung als solche. Allein trifft es in dieser Bewegung auf ein anderes, so kann dies die Ursache mannichfacher Veränderungen an dem bewegenden wie an dem bewegten Dinge sein.

Hier scheint vor uns zu liegen, was wir suchten: die Dinge, falls sie bewegt und auf einander stossend gedacht werden, bleiben einmal in sich selbst ihrem Wesen nach unverändert, wie dies der Begriff des Seins fordert, und werden doch zugleich vermöge ihrer Bewegung mit verschiedener Richtung und Geschwindigkeit Ursachen vieler verschiedener Erscheinungen. Es

wird hier in gleicher Weise dem Begriff des Seins wie dem Gegebenen Rechnung getragen. Denn von den vielen Seienden ist jedes einzelne streng das, was es ist, ohne innere Vielheit, ohne Möglichkeit, sich zu verwandeln oder von einem andern umgewandelt zu werden. Die gegebene Mannichfaltigkeit und Veränderung der Natur kann nur in der Mischung und Entmischung der Wesen nach verschiedenen Verhältnissen ihren Grund haben. In diesen Sätzen sind die eigentlichen Urheber der mechanischen Weltanschauung Empedocles, Anaxagoras, die Atomiker Leucipp und Democrit einig.

Als die letzten Bestandtheile der Natur sah Empedocles die bekannten vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde, Anaxagoras eine unbestimmte (zuweilen heist es eine unendliche) Anzahl von unendlich kleinen Wesen an, welche bei ihm ὁμοιομερῆ, bei Leucipp und Democrit Atome heissen. Doch unterscheiden sich die letzten Bestandtheile der Atomiker von denen des Anaxagoras dadurch, dass Leucipp und Democrit die verschiedene Qualität, welche Anaxagoras von ihnen behauptet hatte, ignorirten und sich für eine vollkommen qualitative Gleichheit resp. Gleichgiltigkeit der Atome erklärten. Diesen Wesen mussten ferner verschiedene Bewegungen eignen oder von ihnen ausgehen, wenn die Welt der Erscheinungen begreiflich werden sollte. Empedocles wird als der erste genannt, welcher nach Ursachen der Bewegung gefragt und sie in gewissen Beschaffenheiten oder Kräften der Elemente gefunden habe. Anaxagoras hingegen sah als Bewegungsursache ein ausserhalb der eigentlichen Stoffe stehendes Prinzip an, trennte also Stoff und Kraft; die Atomiker endlich betrachteten die Bewegung theils als etwas Ursprüngliches, welches keiner Ursache bedürfe, theils als etwas Secundäres, als eine Folge des Stosses und Gegenstosses der Atome unter einander. Diese selbst

sollen undurchdringlich, ausgedehnt und verschieden gestaltet, aber untheilbar und unsichtbar sein. Wir haben also in diesen ersten Anfängen einer mechanischen Welterklärung mancherlei Gedankenwendungen bereits angedeutet, welche der Pluralismus zur Erklärung der Erscheinungen nehmen kann. Nämlich:

A. Gibt es eine endliche oder unendliche Anzahl realer Wesen?

B. Kann deren Bewegung eine ursprüngliche, ursachlose sein, oder bedarf jede Bewegung einer Ursache?

C. Sind Kraft und Stoff zu trennen, oder unzertrennlich mit einander verknüpft?

D. Sind die Elemente für einander durchdringlich oder undurchdringlich?

E. Sind die Elemente von gleicher oder verschiedener Qualität?

A. Gibt es eine endliche oder unendliche Anzahl realer Wesen?

Es zeigte sich sehr bald, dass des Empedocles vier Elemente und deren Combinationen zur Erklärung der ausserordentlich grossen Mannichfaltigkeit der Welt nicht ausreichten, die Anzahl musste grösser angenommen werden, wie gross liess sich nicht bestimmen; aber sie musste ausserordentlich gross sein, wenn noch der Gedanke hinzukam, dass die Elemente an sich unsichtbar klein sein sollten. Es ist nun natürlich, dass eine unbestimmte, ausserordentlich grosse Anzahl von Wesen leicht Veranlassung gibt, von einer *unendlich* grossen Anzahl von Atomen zu reden; wiewohl es immerhin zweifelhaft ist, ob Anaxagoras und die Atomiker unter *ἄπειρος* eine streng objectiv unendliche Anzahl von Wesen gedacht wissen wollten. Doch wird die Behauptung einer unendlichen Anzahl von Atomen bis

auf den heutigen Tag von gewissen Physikern und Philosophen als etwas ganz unverfängliches und natürliches behauptet.*) Dies kann indes nur darauf beruhen, dass man sich den Begriff einer unendlichen Anzahl nicht vollkommen verdeutlicht hat; geschieht dies, so muss es einleuchten, dass das Unerschöpfliche, nie Fertige auch nicht als ein abgeschlossenes Ganze gedacht werden kann, und fertig muss doch das sein, was wirklich absolut existiren soll. Daher kann es nur eine *endliche* Anzahl von Wesen und Weltkörpern geben. Aber nichts hindert, vielmehr führt alles darauf, anzunehmen, diese Anzahl sei so gross, dass man sie wohl vom subjectiven Standpunkte aus unendlich gross, eigentlich unvorstellbar, unzählbar nennen mag. Diese Annahme ist frei von dem Widerspruche, der in der Annahme einer unendlichen Anzahl realer Wesen liegt.

B. Kann die Bewegung der Atome eine ursprüngliche, ursachlose sein, oder bedarf jede Bewegung einer Ursache?

Man muss sich wundern, dass die Alten namentlich die Atomiker so wenig in der Erklärung natürlicher Erscheinungen im Sinne der heutigen Naturforschung geleistet haben. Wie viel erfolgreicher weis nicht die neuere theoretische Physik, meist auf wesentlich denselben Hypothesen der Atomistik fussend, diese zur Erklärung der Naturerscheinungen zu verwenden! Die Hauptursachen, dass den Alten die Atomistik zur Naturerklärung so wenig Dienste leistete, liegen wohl vorzugsweise in einer mangelhaften Auffassung der Bewegung.

Empedocles hat das grosse Verdienst, zuerst nach Kräften als Bewegungsursachen gefragt und geforscht zu haben, er nimmt deren zwei an, welche er *φιλία*

---

*) Vgl. diese Zeitschrift. VIII. 160 u. X. 69.

und νεῖκος nennt. Wir würden uns zu sehr von unsern naturwissenschaftlichen Begriffen leiten lassen, wollten wir jene Worte mit Anziehung und Abstossung, Attraction und Repulsion übersetzen. Vielmehr können jene Begriffe des Empedocles die in ihren Namen liegende, sozusagen persönliche Bedeutung nicht verleugnen, es scheint, nach den Proben der Naturerklärung, welche wir von Empedocles haben, immer auf einer Art freier, persönlicher Wahl zu beruhen, wenn sich nach ihm zwei Wesen anziehen oder abstossen; dass sich z. B. Gleiches anziehe, oder dass die Liebe auch trennend wirken könne.

Statt dass die Atomiker diese Begriffe reinigten und rein mechanisch fassten, scheinen sie nicht einmal den Grundgedanken des Empedocles von einer Ursache der Bewegung recht verstanden zu haben. Bald sehen sie die Bewegung als etwas an, was nicht von den Atomen selbst ausgeht, sondern sie von aussen ergreift und bewegt, z. B. wenn sie sich so oft der Bilder vom Schütteln der Würfel oder Steinchen und den daraus hervorgehenden mannichfachen Gruppirungen bedienen, bald betrachten sie wieder die Bewegung als eine eigenthümliche Qualität der Atome und fast das ganze Alterthum unterschied natürliche und widernatürliche Bewegungen; manches sollte sich von Natur nach oben (wie das Feuer), manches nach unten (wie die Erde), manches sich geradlinig, anderes geneigt, noch anderes kreisförmig u. s. w. bewegen, und wenn es sich anders bewege, so sei dies nicht sein natürlicher, sondern ein ihm aufgezwungener Zustand. Dadurch schnitt man sich ganz die Möglichkeit ab, nach Gesetzen der Bewegung im Sinne der heutigen Mechanik zu fragen.*)

---

*) Vgl. Strümpell a. a. O. 76 f.

Bei alledem haben die Atomiker doch recht, wenn sie im allgemeinen zwei Bewegungen unterscheiden, eine ursprüngliche, die keiner Ursache bedarf und einer secundären, welche eine Folge einer Ursache, eines Stosses oder Zuges ist. Bekanntlich folgt aus dem Begriff der Bewegung als eines rein formalen Vorganges, eines Wechsels, welcher eben nur den Ort betrifft, also eine dem Dinge selbst ganz zufällige äussere Beziehung zu andern Dingen, sowie aus der richtigen Deutung der Trägheit der Materie, dass die Bewegung als solche weder eine besondere Eigenschaft des Stoffes, noch nothwendig und immer Folge einer Ursache oder Kraft ist. Vielmehr ist der Gedanke einer ursprünglichen, ursachlosen Bewegung nicht allein möglich, sondern im hohen Grade wahrscheinlich.*) So lange es sich also um Bewegung im allgemeinen, oder um eine Bewegung der Atome vor aller Bildung des gegenwärtigen Weltzusammenhangs handelt, haben die Atomiker mehr, als sie selbst wussten, recht mit der Behauptung, dass dazu keinerlei Ursache erforderlich ist. Wenn man dagegen behauptet, dass *jede* Bewegung einer äussern Ursache bedürfe,**) so ist dies eine falsche Verallgemeinerung im Hinblick auf diejenige Art von Bewegung, wie sie uns jetzt thatsächlich allein gegeben ist, nämlich die abgeleitete. Denn wir haben allerdings in dem uns gegebenen Weltzusammenhange, namentlich bei der überall wirkenden Gravitation nur mit solchen Bewegungen zu thun, welche aus einem Causalverhältniss hervorgegangen sind; die Bewegung an sich aber in ihrer

---

*) Die Nachweisung s. bei Herbart V. 229 ff. Hartenstein a. a. O. 389 ff. Diese Zeitschrift VII. 197 ff. u. IX 157 ff. Cornelius: die Entstehung der Welt u. s. w. 1870. S. 3 ff. Krâmár a. a. O. S. 230 ff.

**) Bekanntlich wird aus diesen Prämissen der Schluss auf einen ersten Beweger gezogen, welcher bewegt ohne selbst bewegt zu sein.

einfachsten Form, abgesehen von solchen besondern Verhältnissen, bedarf keiner Ursache.

C. Sind Kraft und Stoff zu trennen, oder unzertrennlich mit einander verknüpft?

Es ist wohl anzunehmen, dass ähnliche Gedanken, welche Aristoteles zur Annahme eines ersten Bewegers, eines letzten Urhebers aller Bewegungen führten, bereits bei Anaxagoras gewirkt haben, als er neben den Atomen, Homoeomeren noch ein bewegendes Prinzip, als Quelle aller Kraft, den *νοῦς* voraussetzte. Dieser ist ihm die Ursache der Bewegung, obwohl selbst unbewegt, schlechthin vom Stoffe getrennt, mit keinem Dinge gemischt, für sich bestehend, freiwaltend und allbeherrschend. Der *νοῦς* gab der chaotischen Masse der ursprünglichen Materie die erste Bewegung und leitete damit die Entstehung des jetzigen Weltzustandes ein. Strenger kann die Scheidung zwischen Kraft und Stoff nicht gedacht werden. Wir haben nun schon gezeigt, dass das Hauptmotiv für die Alten, welches zu dieser Scheidung Veranlassung gab, der Gedanke war: die Bewegung bedarf einer Ursache, nämlich wieder einer Bewegung, und weil dies nicht ins Unendliche fortgehen kann, so wird die Annahme eines ersten Bewegers nöthig, der selbst keiner Bewegung bedarf, um eine solche ertheilen zu können. Es ist auch gezeigt, dass diese Schlussfolge hinfällig wird, sobald erkannt ist, dass die Bewegung als solche den Atomen ursprünglich eigen sein könne; so wird wenigstens von dieser Seite her die Scheidung zwischen Stoff und Kraft nicht nöthig.

Andre Umstände haben einige neuere Naturphilosophen zu einer Trennung von Stoff und Kraft veranlasst, so dass auf der einen Seite die Kraft steht, auf der andern der Stoff, lediglich als träge Masse, welche

sich nur bewegen oder überhaupt wirken könne, wenn sich eine besondere Kraft, die ihm nicht wesentlich zugehört, mit ihm verbindet. Anlass zu einer derartigen Trennung gaben wohl namentlich einige weniger genaue Beobachtungen, die zeigten, wie z. B. ein und derselbe Stoff in unorganischen Verbindungen sich ganz anders verhielt, als in organischen. Man dachte hierbei, dieses verschiedene Verhalten eines und desselben Stoffes kann nicht von ihm allein herrühren, sonst müsste es sich überall gleich zeigen, sondern dies muss von etwas herrühren, welches von aussen den Stoff ergreift und ihm hier diese, dort jene bestimmte Thätigkeit vorschreibt. Allein dergleichen Thatsachen beruhen nur auf einer sehr ungenauen Erfahrung. Dermalen ist die Unzertrennlichkeit von Kraft und Stoff ein allgemein anerkannter Satz der exacten Naturforschung. Dafür beruft man sich einmal auf die Erfahrung, welche in keinem einzigen Falle einen Stoff ohne alle Kraft, noch eine Kraft als solche ohne jeglichen Träger oder Stoff zeige. Zum andern lässt sich nachweisen, dass eine Trennung von Stoff und Kraft überhaupt unmöglich, weil ungereimt, in sich widersprechend ist. Zunächst ist freilich ein kraftloser Stoff — oder sagen wir lieber Atom, damit der Ausdruck Stoff nicht verleite, an palpable Materie zu denken — kein Widerspruch, im Gegentheil, wir haben oben gesehen, der Begriff vom Seienden fordert dieses an sich ohne alle ursprüngliche Kraft zu denken. Kraftlos ist noch nicht qualitätslos. Kraft legen wir einem Stoffe nur bei, sofern er auf andere Dinge wirkt, Qualität hingegen kommt ihm auch an sich ohne jede Beziehung zu etwas anderem zu. Könnte sich aber diese Qualität nie und unter keinen Umständen als Kraft äussern, dann würde freilich ein solcher Stoff zur Bildung resp. zur Erklärung der Naturerscheinungen nicht das Geringste beitragen; denn das, was zunächst gegeben ist, ist nicht

der Stoff als solcher, sondern ist nur Wirkung, Folge einer Kraft. Ebenso unzulässig ist die Annahme einer Kraft ohne Stoff oder ohne einen Träger derselben. Denn was heist ein Wirken ohne Wirkendes, eine Thätigkeit ohne Thätiges anders, als ein im Leeren schwebendes absolutes Werden? Alle Widersprüche, die im Begriff des absoluten Werdens liegen, widerholen sich hier. Eine solche selbständige Kraft kann nicht *sein*, sondern sie muss ihrem Begriffe nach wirken, lediglich im Wirken kann ihr Wesen bestehen: wirken aber als selbständig gedacht heist, nicht bei dem stehen bleiben, was es *ist*, sondern darüber hinausgehn, das nicht zu sein, was es ist, vielmehr sein, was es nicht ist. Wirken hat ferner eine nothwendige Beziehung auf das, worauf sich die Wirksamkeit richtet. Darum heist eine selbständige Kraft ohne einen Träger, von welchem sie ausgeht, setzen, das Nicht-seiende, Relative als Seiendes und zwar als Absolutes setzen. Diesen Widerspruch fühlend und durch die Thatsachen bewiesen, behauptet darum auch die Mehrzahl der Naturforscher, dass die Kraft eine Thätigkeit der Atome selbst sei, nicht aber etwas Selbständiges neben ihnen. Indessen fehlt es auch nicht an solchen Naturforschern, welche glauben, von dem eigentlichen Wesen, dem Stoffe, den gewöhnlich vorausgesetzten Trägern der Kräfte zur Erklärung der Natur absehen und alle Erscheinungen lediglich auf Kräfte zurückführen zu können. Allerdings müssen die Naturerscheinungen zunächst auf Kräfte bezogen werden, denn, wie schon bemerkt, alle Erscheinungen bestehen in einem Geschehen, einer Wirkung, und weisen also auf eine Thätigkeit oder Kraft hin; auch die Grundbegriffe und Rechnungen der Mechanik würden sich bei dieser Hypothese festhalten lassen, denn diese betreffen ja ausschliesslich nur räumliche Kraftverhältnisse. Der mathematischen Physik genügen allenfalls Kräfte, bei denen

man von Trägern oder dem Substrate ganz absehen kann. Das Substrat als solches, als reales Wesen kommt hierbei gar nicht in Betracht, dieses hat hier keine andre Bedeutung, als einen Punkt, Ort anzugeben, von woaus die Kräfte gehn; darum genügt es für die Statik und Mechanik statt wirklicher Wesen nur centra activitatis anzunehmen, die umgeben sind von einer sphaera activitatis. Aber etwas ganz andres ist es, zu fragen, sind denn nun auch diese Kräfte und deren Verhältnisse das eigentliche Wesen, das Seiende selbst, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt? Kann man bei blossen Kräften stehen bleiben, fordert das Gegebene nicht unabweisbar etwas Seiendes, bei welchem es sein Bewenden haben muss? Das können blosse Kräfte nicht sein, sondern der metaphysische Gedankengang fordert unbedingt die Annahme von absolut Seienden, *denen* die Kräfte zukommen, von Wesen, die ausserdem, dass sie wirken, auch noch *sind,* denen das Wirken nur zufällig d. h. hier nicht nothwendig ist. Wer allein zur Erforschung gewisser quantitativer Beziehungen auf dem Wege der Rechnung den einfachsten Ausdruck für die gegebenen Erscheinungen sucht, dem genügt allenfalls jene Annahme, wer aber darauf ausgeht, das Gegebene widerspruchsfrei zu *denken,* und erforschen will, wie das in Wahrheit beschaffen ist, was den Kräften zu Grunde liegt, der wird von der Annahme ursprünglicher, selbständiger Kräfte zu den absolut seienden Wesen als Trägern der Kräfte geführt werden. Wer aber dieser Nöthigung des Gedankens nicht folgen, sondern nur bei dem Gegebenen stehen bleiben will, der muss sich sagen, dass, streng genommen, nicht einmal die Kräfte gegeben sind. Gegeben sind uns nur gewisse innere Zustände (Empfindungen, Vorstellungen); dass diese eine Wirkung sind und diese von einer Kraft verursacht wird, das ist erschlossen. Diesem Schlusse liegt die Erkenntniss zu Grunde, dass ein Geschehen,

eine Wirkung ohne Ursache ein Widerspruch ist, welcher unbedingt vermieden werden muss. Wenn ein Stück Eisen sich einem Magneten nähert, so schreibt man diesem eine Anziehungskraft zu, als die Ursache für das beobachtete Annäherungsphänomen zwischen Eisen und Magnet. Gegeben sind eigentlich nur die einzelnen Bewegungserscheinungen. Ihnen eine Kraft als Ursache zu Grunde zu legen, ist ein Schluss. Diese erschlossene Kraft soll nun noch ferner dem Magneten als eine bleibende Eigenschaft inhäriren, also auch dann noch vorhanden sein, wenn sie nicht wirkt, keine Wirkung von ihr beobachtet wird. Warum begnügt man sich nicht mit dem, was lediglich Thatsache ist? Warum nimmt man für die jedesmal einzeln auftretende Erscheinung eine Kraft als Ursache an? Weil ein Geschehen ohne Ursache undenkbar ist. Geht man nun nicht darauf aus, das Gegebene denkbar zu machen, d. h. so aufzufassen, dass unsre Auffassung keinen innern Widerspruch in sich birgt, so ist schon die Annahme inhärirender Kräfte nicht nöthig. Es ist also schon zu viel gesagt, wenn es bei Saint-Venant heist: „man gestatte mir, die ausgedehnten und unveränderlichen Atome zu leugnen und nur Kräfte zuzugestehen, welche in die Ferne wirken, und Punkte, welche Sitze dieser Kräfte sind und deren Bewegung auch die Veränderung des Mittelpunktes bedingt, von dem aus die Kraft wirkt. Dies allein ist *festgestellt* und entspricht allein der gesunden Regel aller Wissenschaft, dass man zur Erklärung der Erscheinungen die einfachsten Ursachen aufsuchen muss, welche zur Erklärung derselben hinreichen."*) Wie bereits gesagt, dies ist nicht schlechthin durch Thatsachen festgestellt, sondern vorausgesetzt zum Behufe der Rechnung und nächsten Erklärung. Aber diese Erklärung bedarf noch einer weitern Erklä-

*) Siehe diese Zeitschrift IV. 260.

rung, die Voraussetzungen, die sie macht, genügen der Forschung nur innerhalb gewisser Grenzen und können sicher nicht als ein Letztes im strengen, metaphysischen Sinne angesehen werden. So wie die einzelnen Wirkungen zu der Annahme von bleibenden, unveränderlichen Kräften, als den nothwendigen Ergänzungsgedanken hinführen, so bleibt der Begriff einer rein stofflosen Kraft, ohne alles Substrat, von demselben Widerspruche gedrückt, als ein Geschehen ohne Ursache. Wie zu der allein gegebenen Wirkung die Kraft, so muss zu dieser ein Stoff als Träger hinzugenommen werden. Dies fühlten die Physiker zumeist, wenn sie behaupteten, eine Kraft ohne Stoff sei undenkbar. Diese Annahme ist auch im Sinne der Physiker keine Thatsache, denn das, was derselbe Stoff nennt, ist ja selbst nur eine Wirkung, die auf unsere Sinne ausgeübt wird und darauf hin wir erklären, hier sei etwas Palpables und Sichtbares. Also jene Voraussetzung der Unzertrennlichkeit von Kraft und Stoff ist nur ein Schluss, der gemacht werden muss, weil eine Kraft ohne Träger undenkbar ist. Aus dem Nichts kann keine Kraft entstehen, sagt jeder Naturforscher. So ist es denn innerhalb der Naturwissenschaft zu einem fast allgemeinen Axiom geworden, keine Kraft ohne Stoff anzunehmen, sondern vielmehr jene als diesem von Ewigkeit innewohnend und von ihm unabtrennlich anzusehen.

Es ist nun die Frage, ob mit dieser Hypothese jenem Gedanken, der bemüht ist, die Erscheinungen auf etwas Selbständiges, Bleibendes, Unveränderliches zurückzuführen, genügt wird. Zunächst kann es so scheinen, denn man hat nach dieser Ansicht als das die Erscheinungen Bewirkende anzusehen: Wesen oder Atome, die in sich einfach und unveränderlich sind, und denen bestimmte Kräfte inne wohnen. Diese machen das Wesen der Atome aus und sind also für sich gleichfalls unveränderlich. Der Wechsel und die Mannich-

faltigkeit der Erscheinungen hat demnach den Grund in etwas sich selbst gleichbleibenden und einfachen.

Allein zuerst pflegt die Einfachheit jener Wesen nicht streng festgehalten zu werden. Dass es bedenklich ist mit den alten Atomikern den Atomen verschiedene Gestalt oder auch nur überhaupt Ausdehnung zuzuschreiben, ist bereits oben gesagt und wird später noch einmal zur Sprache kommen. Doch wird vielfach auch die innere, qualitative Einfachheit der Wesen nicht gewahrt, denn es wird nicht selten jedem einzelnen jener Wesen oder doch einer Art derselben anziehende und abstossende Kraft zugleich beigelegt. So wird in der gewöhnlichen physikalischen Atomistik den Grundatomen zwar, welche die Kernpunkte der Materie bilden, nur anziehende Kraft zugeschrieben, die Aetheratome hingegen sollen sich zugleich untereinander abstossend und gegen die Grundatome anziehend verhalten. Hier dringt Vielheit und zwar Gegensatz in den innersten Kern eines jeden Aetheratoms. Dessen Wesen soll eben darin bestehen, dass es sich in strenger Gleichzeitigkeit gegen das eine Atom anziehend, gegen das andre abstossend verhält und zwar — was wohl zu beachten ist — diese Wirkungsweise ist eine *ursprüngliche.* Jedes einzelne Aetheratom, auch wenn es nie auf andre Atome wirkte, hat von Haus aus als sein inneres Wesen ausmachend zwei und zwar zwei ganz entgegengesetzte Kräfte, als ursprüngliche Besitzthümer. Dass hier, wo zwei entgegengesetzte Bestimmungen in Ein und dasselbe Subject hineingedacht werden, die vorausgesetzte Einfachheit des Atoms aufgegeben wird, leuchtet ein. Daher macht sich auch immermehr das Bestreben geltend, jedem der Atome nur *eine* Kraft, entweder eine, die sich gegen *alle* Atome abstossend, oder eine, die sich gegen alle anziehend verhält, beizulegen, oder gar die Abstossung

nur als eine *Folge* der Wechselwirkung in der Berührung anzusehen.*)

Jedoch auch damit wird der strengen Einheit und Selbständigkeit der Atome noch nicht genügt. Wird nämlich das Atom als ursprüngliches Kraftwesen angesehen, so dass diese Kraft ursachlos in demselben als von Ewigkeit her innewohnende Eigenschaft betrachtet wird, so hört das Wesen auf, absolut zu sein. Denn Anziehung und Abstossung hat doch offenbar nur Sinn und Bedeutung in *Bezug* auf andre Wesen, worauf diese Kräfte gerichtet sind, und *ursprüngliche* Anziehung oder Abstossung setzt jene Relation gleichfalls als ursprünglich voraus. Auf die Frage, was ist das Atom? kann nur geantwortet werden, indem die Antwort nicht dieses allein, sondern auch *andre* Wesen mit einschliesst. Das Wesen der Atome kann also nur bestimmt werden, indem es auf etwas ihm nicht-zugehöriges sondern fremdes, welches ihm gleichwohl wesentlich zugehören soll, bezogen wird. Kurz: es wird nicht absolut, sondern nur relativ d. h. in Relation zu andern Atomen gesetzt. Aber Alles nur relativ setzen, sahen wir früher, heist, nichts setzen. Uebrigens werden wir auch, solange die Kraft als ursachlos oder ursprünglich im Atom gedacht wird, den Widerspruch eines Geschehens ohne Ursache nicht los. Mag immerhin die Kraft als unzertrennlich von dem Stoffe, als ihrem Träger angesehen werden, wenn es nicht möglich ist, das Atom selbst als die Ursache der Kraft zu begreifen, so wird man begrifflich entweder eine Thätigkeit *neben* dem Stoffe, wenn sie auch factisch nicht von ihm zu trennen ist, haben, oder es wird das Atom selbst lediglich als Kraft bestimmt und damit der Gedanke einer Thätigkeit ohne Thätiges wieder aufgenommen. Allein dies geschieht auch im ersten Falle, denn hier besteht die

*) vgl. diese Zeitschrift. X. 63 ff.

Thätigkeit doch für sich, wenn auch factisch nicht abtrennbar von dem Wesen selbst; sie ist nicht Folge oder Wirkung des Wesens, sondern ist für sich ein absolutes Geschehen. Gesetzt: das Seiende sei A und seine ihm wesentlich zugehörige Thätigkeit sei a, so soll zwar a nicht die Qualität des A ausmachen, denn sonst kämen wir wieder auf die vorige Annahme von Kräften *ohne* Träger zurück, sondern A habe seine besondere Qualität, nämlich A und ausserdem die Kraft a, so aber, dass a ursprünglich und wesentlich zu A gehört. Auf die Frage also, was ist das Wesen A? erhielte man die Antwort: A *und* a. Das widerspricht dem Begriffe des strengen intensiven Eins, welchen wir oben von dem Seienden geltend machen mussten. Diesem Begriffe wird noch mehr widersprochen, wollte man dem A mehr als eine ursprüngliche Kraft, sei es simultan, sei es successiv beilegen. Es kommt dadurch die Ungereimtheit in den Begriff des Seienden hinein: a ist nicht ohne A, doch das geht noch an, denn a soll ja nichts für sich allein sein. Aber man müsste eben so gut sagen: A ist nicht ohne a, denn a ist die nothwendige und wesentliche Bestimmung von A und doch ist a nur eine Kraft, ein Geschehen, welches sich auf andre Wesen bezieht. Das heist aber das Seiende zu etwas Bedingten machen und zwar zu etwas, das bedingt wäre von einem Geschehen, also von etwas, das selbst nichts Reales, sondern nur ein Bedingtes ist; und ausserdem ist jenes Geschehen, die Bedingung des Seienden, sogar das Geschehen oder die Kraft eben dieses Seienden selbst. Es würde also nicht nur überhaupt das Thun zum Grunde des Seins, sondern das Thun *des* Seienden zur Ursache eben dieses Seienden selbst gemacht. In diese Widersprüche verwickeln sich consequenter Weise alle diejenigen, welche die Kraft als das ursprüngliche, nothwendige Eigenthum des Wesens ansehen.

So war es ein Grundsatz der Stoiker: seiend ist

nur, was wirkt oder auf sich wirken lässt, und darum nehmen sie allein körperliche Substantialität an, weil thatsächlich das, was wirkt oder auf sich wirken lässt, uns überall als etwas Körperliches gegenüber tritt. Desgleichen setzen Des-Cartes*) und Spinoza das Wesen der Seele in das, was sie *thut*, in das Denken. Ebenso bestimmt Leibniz das Wesen der Substanz als Kraft.**) Schopenhauer macht wohl die richtige Bemerkung, jedes Seiende müsse eine ihm eigenthümliche Natur haben, die es stets behauptet, die absolut sein müsse, aber als diese Natur wird denn ohne weiteres das Wirken angegeben.***) Für die gewöhnliche neuere physikalische Atomistik endlich ist es gleichfalls charakteristisch, dass sie als das Wesen der Atome die Kraft ansieht. Der Fehler derjenigen, welche das Wesen des Seienden in die Kraft setzen, liegt darin, dass dadurch das Seiende seine abgeschlossene innere Einheit und Absolutheit verliert. Das Richtige an diesem Punkte scheinen die alten Megariker geahnt zu haben. Im Gegensatz zu Aristoteles verwerfen sie eine dem Realen wesentlich und nothwendig innewohnende *δύναμις*, und meinen, man dürfe nur dann, von einer Kraft sprechen, *wenn* sie *wirklich* thätig sei. Darin scheint die Erkenntniss angedeutet, dass die Kraft nicht etwas dem Realen wesentlich Zugehöriges sei, sondern etwas Zufälliges d. h. was nur unter bestimmten Umständen auftrete.

Möge nun die Wirksamkeit als das Wesen, als die Qualität selbst der Atome, oder als etwas Besonderes aber zum Wesen der Atome nothwendig Gehörendes angesehen werden, dass man es in beiden Fällen streng genommen nur mit einer ursachlosen Kraft, einem absoluten Werden im Kleinen zu thun habe,

*) s. diese Zeitschrift. III. 130.
**) s. diese Zeitschrift. X. 9.
***) s. diese Zeitschrift. VII. 308.

zeigt sich besonders, wenn man erwägt, dass die Kraft *über* das Wesen selbst hinausgehen soll. Nach der gewöhnlichen physikalischen Atomistik nämlich soll das Atom eine unmittelbare actio in distans ausüben, also umgeben sein von einer Kraftsphäre, deren Intensität mit wachsender Entfernung abnimmt. Das Atom soll demnach wirken, wo es selbst nicht ist. Damit wird aber jener abgewiesene Widerspruch, der im Begriff einer Thätigkeit ohne Thätiges liegt, erneut, denn eine solche Kraft, die *über* das Wesen selbst hinausgeht und im Leeren thätig ist, ist in der That nichts als eine freischwebende Kraft. Der Widerspruch wird nur scheinbar verdeckt, wenn gesagt wird, sie werde doch getragen von dem Atom, von welchem sie ausgeht. In Wahrheit ist die Kraft in allen Punkten, welche ausserhalb des Wesens selbst liegen, eine Thätigkeit ohne Thätiges, ein Wirken, welches ganz im Leeren schwebt. Die Ungereimtheit, welche im Begriffe einer reinen Thätigkeit ohne realen Träger liegt, wird erst dann vollständig beseitigt, wenn man die Thätigkeit streng auf das Thätige beschränkt, jene nicht weiter als dieses reichen lässt.*) Allein auch so ist der Begriff einer ursachlosen,

*) Wir erinnern noch einmal, dass hier immer nur die Rede ist von dem, was *begrifflich* denkbar ist. Für die Rechnung, welche allein die in gewissen räumlichen Beziehungen bestehenden Kraftverhältnisse festzustellen sucht, genügt, wie bereits gesagt, die Annahme von Kräften, die von gewissen Punkten aus nach einer Function der Entfernung wirken. Ob aber eine actio in distans durch den absolut leeren Raum hin stattfindet, kann gar nicht auf Grund von Thatsachen festgestellt werden, weil es sich nie wird ausmachen lassen, ob der betreffende Raum, denn man gemeinhin für leer ansieht, auch wirklich absolut leer ist, oder nicht. Ueber die Wirkung in die Ferne vgl. C. S. Cornelius: Grundzüge einer Molecularphysik. 1866. S. 8 ff. Uebrigens scheint sich die Erkenntniss, dass ein Wesen da, wo es nicht ist, auch nicht wirken könne, immer mehr Eingang zu verschaffen: vgl. z. B. diese Zeitschrift. X. S. 287. Dieselbe Einsicht liegt wohl der Vermuthung zu Grunde, die Atome der Sonne reichten bis auf die Erde bei Drossbach s. diese Zeitschrift.

ursprünglichen Kraft und damit des Dualismus, welcher Stoff und Kraft jedes als etwas Selbständiges, wenn auch nicht von einander zu trennendes betrachtet, erst dann vermieden, wenn es gelingt, die Kraft als eine *Folge* des Wesens selbst anzusehen. Wie ist es aber möglich, die Kraft als eine Folge des Atoms und dieses als die Ursache der Kraft zu denken, ohne den strengen Begriff des Seins, welcher doch vom Atome gelten muss, zu verletzen? Denkt man, dass es dem Atom wesentlich ist, Kraft zu produciren, so kommt man auf ein Produciren, ein Wirken ohne Ursache zurück; denkt man, das Atom bestimme sich selbst zur Kraft, so wäre die Ursache der Kraft eben jene Bestimmung, diese aber ist selbst ein Geschehen, welches einer Ursache, eines tiefern Impulses bedarf u. s. w. Diese Reihe wird unendlich, ein Impuls wartet auf den andern, und so wird das ganze Geschehen illusorisch. Soviel ist ersichtlich, wenn die Kraft eine Folge des Wesens sein soll, so kann *ein* Wesen allein nicht Ursache der Kraft sein. Man versuche es also mit mehreren Wesen. Man denke zunächst zwei. Wenn *ein* Wesen *isolirt* nicht Kraft äussern konnte, so werden natürlich zwei, ohne alle Beziehung zu einander, dies auch nicht vermögen, denn für jedes derselben ist es ja dann gerade so, als ob das andre gar nicht vorhanden wäre. Die beiden Wesen werden also in eine Beziehung zu einander treten müssen. Aber können sie das? Jedes der beiden ist nach der Voraussetzung ein Seiendes im strengen Sinne, also absolut einfach, keines weis von dem andern, keines hat eine Tendenz das andre zu suchen. Soll also von einer Beziehung zweier absoluten Wesen die Rede sein, so muss dies eine solche Beziehung sein, die jedem der beiden Wesen, zufällig ist, die, sie mag eintreten oder

---

X. 204, bei Fick ebenda X. 261, bei Du-Bois-Reymond ebenda X. 416 f.

nicht, das Wesen selbst qualitativ lässt, wie es ist. Eine derartige Beziehung des Wesens zu einander kann nur eine *äussere,* ein räumliches Lagenverhältniss, oder ein Ortswechsel sein. In räumlicher Hinsicht nun können die verschiedenen Wesen entweder ausser einander mit Zwischenraum, oder aneinander, oder inein ander sein. Es leuchtet ein, dass, wenn unvermittelte Fernwirkungen überhaupt unzulässig sind, Wesen, welche sich in der ersten Lage befinden, keinerlei Wirkung auf einander ausüben können. Ebensowenig, wenn sie nur aneinander sind, ohne dass nur etwas von ihnen in Durchdringung begriffen ist. Denn selbst, wenn man die Wesen als ursprüngliche Kraftwesen ansehen, aber die Kraft auf das Wesen selbst beschränken wollte, sodass es nicht wirkt, wo es nicht ist, so bleiben zwei Wesen, welche sich im starren Aneinander befinden, einander völlig fremd und gleichgiltig, jedes nimmt eine besondere Stelle ein, jedes wirkt nur wo es ist, könnte also auf das andre nur wirken, wenn das andre in seine Wirkungssphäre d. h. in das Wesen selbst wenigstens theilweise eindringt. Ausserdem aber dürfen wir die Atome nicht als ursprüngliche Kraftwesen betrachten, wir gehen ja darauf aus, die Kraft selbst erst in ihrem Entstehen zu begreifen. Dazu gehören mindestens zwei Wesen, die in einer gegenseitigen Beziehung zu einander stehen. Diese Beziehung kann nur die äussere räumliche Lage betreffen. Da nun das Aussereinander und auch das Aneinander nicht im Stande ist, die Wesen einander wirklich zugänglich zu machen, so bleibt nichts weiter übrig, als das einzig noch mögliche Lagenverhältniss, das Ineinander oder die Durchdringung darauf hin anzusehen, ob auf diese Weise die Wesen in Umstände versetzt werden, in welchen sie Kraft äussern.

D. *Sind die Elemente für einander durchdringlich oder undurchdringlich?*

Der Gedanke des Ineinander oder der Durchdringung zweier oder mehrerer Wesen macht zunächst den Eindruck eines Widerspruchs. Indessen man versuche diesen vermeintlichen Widerspruch genau zu formuliren, also zwei Glieder anzugeben, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind und deren Identität behauptet wird. Man wird nicht im Stande sein, dies anzugeben. Der Gedanke der Durchdringung bietet nichts in sich Widersprechendes dar, wohl aber stellt sich ein Widerspruch ein, wenn man die Undurchdringlichkeit als ein wesentliches Prädicat nicht allein der Körper, sondern überhaupt alles Realen ansieht. Bekanntlich ist dies vielfach die Ansicht der Atomiker von den Alten an bis auf unsere Zeit her gewesen, sie gründet sich auf die Thatsache, dass die Körper dem Eindringen eines andern einen Widerstand entgegensetzen. Als Anaxagoras anfing, für die Materie letzte kleine Theilchen anzunehmen, so übertrug er ganz natürlich zunächst alle die wahrgenommenen Eigenschaften der Materie auf deren letzte Elemente, er wird also die Homöomeren des Kochsalzes als geruchlos, salzig schmeckend u. s. w. bezeichnet haben. Wir hingegen wissen, dass die genannten Eigenschaften, nicht Eigenschaften des Realen selbst für sich sind, sondern nur in Relationen des Realen zum auffassenden Subjecte oder zu andern Wesen bestehen. Was indes jene sogenannten Eigenschaften von Seiten des Realen selbst bewirkt habe, welche Bestimmtheit dem Realen an sich ohne Rücksicht auf andre Wesen oder das Subject zukomme und den von *uns* wahrgenommenen Eigenschaften objectiv zu Grunde liege, das wird ohne Zweifel etwas anderes sein, als was wir wahrnehmen. Man darf also nicht ohne weiteres die Merkmale der

wahrnehmbaren Materie auf deren letzte Bestandtheile übertragen. Auf dieser höhern Stufe der Atomistik stehen Leucipp und Democrit und die neuern Physiker. Sie sehen die an der Materie wahrgenommenen Eigenschaften nicht als qualitative Bestimmungen der Atome selbst an, sondern vielmehr als Folgen der in Wechselwirkung unter einander und mit dem auffassenden Subject begriffenen Atome. Nur in Beziehung auf *eine* Eigenschaft der Materie wagt man es noch nicht, sie als eine ursprüngliche Bestimmung der Atome selbst zu leugnen und sie wie alle andern nur als eine Folge des gegenseitigen Verhaltens der Wesen zu einander anzusehen: nämlich die *Undurchdringlichkeit*. Die alten und neuen Atomiker definiren gern die Atome mit Newton als solidae, firmae, durae, impenetrabiles, mobiles. Warum trägt man soviel Bedenken, den Atomen die Undurchdringlichkeit abzusprechen? Glaubt man etwa sonst die thatsächlich gegebene Undurchdringlichkeit der Körper nicht erklären zu können? Dies kann der Grund wenigstens nicht allgemein sein, denn diejenigen Physiker, welche nur Kraftpunkte annehmen, führen die Undurchdringlichkeit der Körper nicht auf die der Atome zurück, sondern auf die den Punkten beigelegten abstossenden *Kräfte*. Desgleichen werden bei den Atomikern, welche undurchdringliche Atome mit fernwirkenden Kräften der Anziehung und Abstossung annehmen, alle Erscheinungen und also auch die Undurchdringlichkeit auf die Wirkung jener Kräfte zurückgeführt. So ist hier die angenommene absolute Härte der Atome gar nicht der Erklärungsgrund der thatsächlichen Undurchdringlichkeit der Körper. Warum wird sie nun dennoch so allgemein den Atomen als wesentliche Eigenschaft beigelegt? Man hat hierzu in Wahrheit keinen bessern Grund, als warum man etwa die Atome des Salzes salzig nennen wollte. Die Undurchdringlichkeit der Körper ist nicht mehr als der Salzgeschmack

eine wahrgenommene Eigenschaft der Materie; es liegt aber durchaus kein zwingender Grund vor, diese Eigenschaften als wesentliche Bestimmungen auf die letzten Elemente selbst zu übertragen. Vielmehr wird die eine wie die andre Eigenschaft nichts anders als eine Folge der Wechselwirkung unter den Wesen sein. Für die Annahme absoluter Härte für die Atome lassen sich allein subjective Gründe geltend machen; wir sind einmal gewöhnt, das, was wir Materie nennen, als ausgedehnt und undurchdringlich aufzufassen, und so glauben viele, wenn dem Realen die Ausdehnung oder die Undurchdringlichkeit genommen wird, so bleibe vom Realen nichts mehr übrig, es selbst verschwinde. Hinsichtlich der Ausdehnung nun ist man allmählich doch schon eher geneigter geworden, zuzugeben, dass Ausdehnung und Existenz zweierlei sei und das räumlich Einfache nicht Nichts sei. Schwerer hält es vielfach noch, dasselbe in Bezug auf die Undurchdringlichkeit zuzugestehen, aber der Gedanke ist ganz derselbe, durchdringlich sein heist nicht Nichts sein. Wenn es uns gelingt, die Atome in ein solches Verhältniss zu einander zu setzen, dass sie anziehende und abstossende Kräfte äussern, dann brauchen wir die Annahme der absoluten Härte der Atome nicht mehr, denn dann leisten die abstossenden Kräfte, was man etwa aus der Undurchdringlichkeit der Atome ableiten wollte. Der Widerstand, welchen ein Körper dem Eindringen eines andern entgegensetzt, ist alsdann auf die abstossenden Kräfte zurückzuführen, welche den letzten Theilchen des Körpers gerade in dieser Verknüpfung eigen sind.

Es ist also weder begrifflich, noch auch zur Erklärung der Thatsachen unumgänglich nothwendig, die Atome als undurchdringlich anzusehen. Aber eine Frage ist es: ist denn die Annahme der Durchdringlichkeit der Atome nothwendig? Wir haben sie bisher nur als möglich angenommenen, liegt hier auch eine Noth-

wendigkeit vor? Die blossen Thatsachen allein entscheiden in diesem Punkte nicht. Die Zusammendrückbarkeit der Materie könnte scheinbar am ersten verwendet werden, um die Durchdringlichkeit zu beweisen, allein die Physiker pflegen diese Eigenschaft nicht auf eine Durchdringung der Wesen selbst, sondern nur auf deren Kraftsphären zu beziehen. Diese letztern sollen in einander dringen, ohne dass doch die Atome selbst einander bis zur Berührung nahe kommen. Freilich dürfte die Annahme einer Durchdringung der Kraftsphären, welche doch auch nicht Nichts sind, sich dem Gedanken einer Durchdringung der realen Wesen selbst sehr nähern. Die Frage, ob wirklich die Elemente einander durchdringen *müssen* oder nicht, kann nur auf dem Wege entschieden werden, welchen wir oben einschlugen zur Erforschung derjenigen Umstände, unter welchen die absoluten Elemente Kraft äussern. Wir hatten erkannt, dass als der allein mögliche Fall, in welchem dies geschehen könne, das Ineinander oder die Durchdringung verschiedener Wesen übrig bleibe, weil der Begriff der Kraft erfordert, ein Wesen könne nur da wirken, wo es auch wirklich ist. Da die Wirkungssphäre also nicht über das Wesen selbst hinaus reicht, so muss, wenn überhaupt das Einwirken eines Wesens auf das andre festgehalten und erklärt werden soll, das Ineinander oder die Durchdringung als die nothwendige Voraussetzung, als etwas Denkbares und Wirkliches angenommen werden.

Man rufe sich jetzt die Gründe zurück, die uns verboten, vorauszusetzen, ein Atom könne für sich allein nicht die Ursache der Kraft sein, es bedürfe vielmehr mindestens zweier Wesen, um das Entstehen der Kraft denkbar zu machen und zwar zweier Wesen, welche wenigstens theilweise sich an einem und demselben Orte befinden, also einander theilweise durchdringen. Ist hiermit die Entstehung von Kraft erklärt? Ohne

Zweifel soll doch in dem Zusammen mehrerer einfachen Wesen der Entstehungsgrund der Kraft liegen. Folgt nun daraus auch das Wirken, oder muss man noch andre Voraussetzungen hinzunehmen? Offenbar kann die Wirksamkeit nur ein gegenseitiges reelles Verhalten der Atome selbst sein, ein reelles Verhalten aber ist die blos räumliche Durchdringung nicht, diese bietet nur die äussere, formale Möglichkeit ihrer Wirksamkeit. Das eigentliche reelle Verhalten kann nur etwas sein, was von den Wesen selbst als solchen, d. h. von ihrer Qualität ausgeht. Die Kraft wird also angesehen werden müssen, als ein gegenseitiges, qualitatives Verhalten mehrer Wesen im Zusammen. Da nun keine Möglichkeit vorhanden ist, die eigentliche Qualität der Atome an sich zu durchschauen, so sind über dieselbe und das qualitative Verhalten der Wesen zu einander nur formale Bestimmungen statthaft, wie die Frage, ob die Qualität der Wesen einfach ist, ob sie bei allen Wesen dieselbe oder zum Theil verschieden ist, im letztern Falle, in welchem Grade sie verschieden ist. Ueber die Einfachheit der Qualität ist bereits gehandelt. Wir treten daher an die Frage nach der Gleichheit oder Ungleichheit der Qualitäten heran.

E. *Sind die Elemente von gleicher oder verschiedener Qualität?*

Die Annahme der völligen qualitativen Gleichheit aller Atome dürfte wohl für die einfachere gelten, und wäre es möglich, unter Festhaltung dieser Voraussetzung das Gegebene zu erklären, so verdiente sie vielleicht eben als die einfachere den Vorzug vor der andern. Dieser Weg wurde von den alten Atomikern eingeschlagen, sie erklärten die Atome alle in Rücksicht auf das, was sie sind, für einander gleich, verschieden nur an Gestalt, Grösse und Bewegungen. Die neuere

physikalische Atomistik in der gewöhnlichen abstracten Fassung hat auch noch die Verschiedenheit an Grösse und Gestalt aufgegeben, und postulirt nur eine Verschiedenheit der Bewegungskräfte (Anziehung und Abstossung). Im Uebrigen sollen die Atome untereinander völlig gleich sein, ja auf das, *was* sie sind, wird gar keine Rücksicht genommen, dieses kommt als etwas völlig Gleichgiltiges bei der Ableitung der Erscheinungen meist gar nicht in Betracht. Zur Erklärung der thatsächlichen Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen wird von dieser Art der Atomistik dreierlei geltend gemacht: die Verschiedenheit der gegenseitigen Lage, der quantitativen Mischungsverhältnisse und der Bewegungsvorgänge der Atome. Allein dabei ist die behauptete qualitative Gleichheit aller Atome, insofern ihnen verschiedene Bewegungskräfte beigelegt werden, doch wieder aufgegeben. Diese Bewegungskräfte hat man hier als die eigentliche Qualität der Atome anzusehen, denn denkt man sich dieselben von einem Atom hinweg, so bleibt von ihm nichts übrig; man nimmt also doch stillschweigend eine Art von qualitativer Verschiedenheit unter den Atomen an, die eben darin besteht, dass die einen anziehend, die andern abstossend wirken sollen. Doch ist diese Annahme, abgesehen davon, dass sie uns in Widersprüche verwickelt, nicht im Stande, das thatsächlich Gegebene zu erklären. Denn es ist unmöglich, die gegebenen, nicht auf einander zurückführbaren, chemischen Differenzen lediglich als verschiedene Bewegungs- und Gleichgewichtsverhältnisse zu begreifen. Und etwas anderes als Bewegungs- und Gleichgewichtsverhältnisse hat die besprochene Fassung der Atomistik zur Erklärung des Thatsächlichen nicht zu bieten. Wenn dieser Art der Atomistik schon viele chemischen Erscheinungen unbegriffen gegenüberstehen, so noch vielmehr die geistigen Phänomene; denn auch diese können nach ihr nichts anderes als lediglich Be-

wegungsvorgänge sein. Nun aber ist der elementarste geistige Act, die Empfindung, ein rein innerer Zustand von bestimmten qualitativen Charakter und es demnach schlechterdings nicht abzusehen, wie eine Bewegung als solche, als rein äusserer Vorgang, zu einem innern, qualitativ bestimmten umschlagen sollte. Die Einsicht in diese specifische Verschiedenheit, welche zwischen geistigen und Bewegungsvorgängen besteht, bricht sich auch immer mehr Bahn.*) Gesetzt aber, es wäre die Empfindung nichts, als ein Bewegungsphänomen eines Atomes oder eines Atomencomplexes, so wäre die Thatsache des gleichzeitigen Auftretens mehrerer Empfindungen in Einem Subjecte unmöglich. Denn diese verschiedenen Empfindungen müssten doch auch wiederum verschiedene Bewegungen Eines Wesens sein: verschiedene Bewegungen Eines Wesens aber setzen sich zu Einer resultirenden Bewegung zusammen. Es würde demnach aus mehreren gleichzeitigen Empfindungen Eine mittlere zusammengesetzte resultiren, etwa aus roth und blau würde violet u. s. w. Dem widerspricht jedoch die Erfahrung auf das Bestimmteste, wir können recht gut mehrere verschiedene Empfindungen zu gleicher Zeit haben, ohne dass daraus eine mittlere resultirt.**) Vielmehr behält jede einzelne ihren qualitativ bestimmten Charakter. Die Annahme blosser Bewegungskräfte, genügt also weder dem streng begriffsmässigen Denken, noch der Erfahrung. Diese Hypothese aber hängt wesentlich damit zusammen, dass man auf die eigentliche Qualität der Atome gar nicht reflectirt. Wir gehen darum zurück zu dem, was wir bereits gefunden hatten. Es stand uns fest, das Geschehen oder die Kraft erwacht nur im Zusammen mehrerer Wesen, sie selbst ist ein innerer Vorgang, ein Wechselwirken zweier oder mehrer qualitativ bestimmter Wesen. An

*) s. Du-Bois Reymond in dieser Zeitschrift. X. S. 418 f.

**) s. Kramář a. a. O. 89—99.

diesen allgemeinen Bestimmungen darf nichts geändert werden, wollen wir nicht wieder in die alten Schwierigkeiten und Widersprüche verfallen; daran müssen wir festhalten, selbst wenn wir die Art und Weise, *wie* sich die Wesen gegenseitig zur Kraft bestimmen, nicht angeben könnten. Soviel lässt sich indes gar bald erkennen, dass diese Wechselwirkung in einer qualitativen Verschiedenheit der Atome begründet sein muss. Denn setzen wir einmal die völlige qualitative Gleichheit aller realen Wesen voraus, und nehmen an, die formale Bedingung der Wechselwirkung, nämlich das Zusammen zweier oder mehrerer Wesen sei erfüllt: was können sich Wesen, die einander völlig gleich sind, anthun? was kann dieses Zusammen für eine reale Folge haben? Wenn Gleiches mit Gleichem zusammengefasst wird, so erhält man nichts Neues. Es soll aber doch etwas resultiren, was die einzelnen Wesen selbst isolirt nicht darzubieten vermögen. Und gesetzt, es hätte das Zusammen zweier völlig gleicher Atome einen realen Erfolg, es entstünde also, wenn A_1 und A_2 zusammen wären, eine Kraft oder ein Zustand in A_1 und A_2, so müsste derselbe nothwendig in beiden ganz gleich sein, denn er wäre die Wirkung völlig gleicher Ursachen. Es würde sich weiterhin durchaus nicht absehen lassen, wie jemals ein anderer Zustand (Kraft) entstehen könnte, wenn alle Atome einander qualitativ gleich wären. Höchstens könnte dieser Zustand intensiv stärker werden, je mehr A mit einander in Durchdringung begriffen wären, und es würde abermals der Versuch gemacht werden müssen, *alle* gegebene Mannichfaltigkeit nicht als eine specifische Verschiedenheit, sondern nur als graduelle Steigerung oder Verminderung Eines und desselben Zustandes oder Einer Kraft aufzufassen. Und das ist eine unlösbare Aufgabe.

Geben wir also jene Annahme von der qualitativen Gleichheit aller Wesen auf und setzen qualitativ ver-

schiedene voraus. Daran hindert uns ja nicht das falsche Vorurtheil, als käme dadurch in jedes einzelne Wesen eine Negation dessen hinein, was das andere ist und es selbst *nicht* ist, als sei determinatio auch negatio. Fragt man nun: wievielerlei verschiedene Qualitäten sind denn vorauszusetzen, so ist die vorläufige Antwort: sovielerlei, wie viel verschiedene Erscheinungsqualitäten gegeben sind. Nachdem sich die vier verschiedenen Elemente des Empedocles als ungenügend erwiesen hatten, sprach Anaxagoras den Gedanken einer grossen Vielheit und qualitativen Verschiedenheit der Elemente aus und ward damit der erste, welcher an eine chemische Zerlegbarkeit der Materie dachte. Freilich können wir das, was er als ursprüngliche Qualität der Elemente ansah, nämlich die sinnfälligen Eigenschaften der Materie nicht mehr für die eigenthümlichen Qualitäten der Atome gelten lassen. Aber daran wird man festhalten müssen, dass die Elemente unter einander ursprünglich von verschiedener Qualität sind. Diese unsere Annahme unterscheidet sich von der Leibnizens dadurch, dass dieser wohl auch eine Mehrheit einfacher, qualitativ verschieden bestimmter Wesen voraussetzte, die Qualitäten der Wesen jedoch ohne weiteres als Kräfte ansehen lehrte, während wir die Kräfte erst als Folgen jener Qualitäten unter gewissen Bedingungen betrachten.

Die Verschiedenheit der Qualitäten kann nun von zweierlei Art sein: sie kann einen conträren Gegensatz oder sie kann eine völlige Unvergleichbarkeit d. h. disparate Verschiedenheit bedeuten.*) Im letztern Falle haben die Elemente gar nichts an sich, was miteinander verglichen werden könnte, es hat dann wohl Ver-

---

*) Einen rein contradictorischen Gegensatz unter den Wesen kann es nicht geben, denn ein Wesen, welches z. B. nur non A wäre, sonst aber gar nichts weiter, als non A, ist ein rein negatives Wesen d. h. ist kein Wesen.

schiedenheit aber kein Gegensatz statt. Kommen disparate Wesen zusammen, so werden sie sich ganz gleichgiltig zu einander verhalten, eines wird von dem andern nicht im mindesten afficirt. Soll es zur Wirksamkeit kommen, so darf unter den Elementen weder völlige qualitative Gleichheit noch Disparatheit herrschen, sondern als unerlässliche Bedingung dazu ist erforderlich der qualitative Gegensatz. Dieser Fall ist uns von allen andern als der einzig mögliche zur Erklärung des Geschehens übrig geblieben.

So sind wir denn zu der Annahme mehrerer, einfacher Wesen gelangt, welche einander qualitativ entgegengesetzt und mit einander in Durchdringung begriffen sind. Aus diesen Voraussetzungen muss sich das Geschehen, oder die Kraft ableiten lassen, selbst wenn man zugestehen müsste, dass bisher die Ableitung noch nicht völlig gelungen wäre. So wie zu dem Gegebenen das absolut Seiende, so muss zu dem Seienden das Geschehen postulirt werden. So fordert es der Begriff des Gegebenen.

Da in dieser Zeitschrift bereits die Art, wie Herbart vermittels der sogenannten zufälligen Ansichten die Begriffe von Störung und Selbsterhaltung gewinnt, auseinander gesetzt ist,*) so möge es mir gestattet sein, dies hier zu übergehn. Im Laufe der Zeit sind zwar mancherlei Bedenken dagegen erhoben,**) allein nach unserm Dafürhalten ist noch nichts Gegründetes gegen die genannten Begriffe gesagt worden, sodass man dieselben als fehlerhaft aufgeben müsste. Vielmehr ist gezeigt worden, wie man von sehr verschiedenen Punkten ausgehen kann und doch auf wesentlich dasselbe kommt, was Herbart in seinen metaphysischen Untersuchungen gefunden hat. Als Resultat nämlich ergibt sich, dass

---

*) s. diese Zeitschrift I. 250 ff.

**) sind auch zumeist in dieser Zeitschrift besprochen.

jedes der einfachen Wesen nie und unter keinen Umständen seine ursprüngliche Qualität verlieren oder verändern kann, wohl aber dass es ein verschiedenes Verhalten zeigen muss gegen qualitativ ihm verschieden entgegengesetzte Wesen, mit denen es zusammenkommt. Dieses Verhalten ist verknüpft mit einem innern qualitativ bestimmten Zustande in dem Wesen selbst. Ein solcher Zustand ist an sich völlig einfach, seiner qualitativen Bestimmtheit nach unveränderlich und wird jedesmal bestimmt durch die Qualitäten der miteinander in Wechselwirkung begriffenen Wesen. Das Wesen selbst bleibt seiner ursprünglichen Qualität ungeändert und einfach, wie vielfach auch die Art seines Verhaltens gegen andre Wesen sein mag. Nach aussen bethätigt sich dieses Verhalten als das, was der Physiker ausschliesslich als Kraft zu bezeichnen pflegt, nämlich als Anziehung und secundär als Abstossung, deren Intensitäten sich nach den Intensitäten der innern Zustände richten. Das Beharren der einfachen Qualität der Wesen bei dessen verschiedenen und wechselnden Zuständen hat viel Widerspruch gefunden, weil dieser Gedanke allerdings schwer vorstellbar ist. Allein ein genaues Erwägen der Erfahrung nöthigt unabweisbar dazu: es ist das nothwendige Postulat des Gegebenen. Die Festigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze und Kräfte, sowie der Umstand, dass jedes chemische Element, in wie vielfachen Verbindungen es auch gestanden haben mag, doch wesentlich als das nämliche wieder ausscheidet, nöthigt zu der Annahme, die ursprüngliche Qualität der Wesen beharre als dieselbe. Und ein genaues Denken gestattet nicht allein diese Annahme, sondern fordert sie unabweislich, wenn es nicht in die Widersprüche des Werdens und der Umwandlung gerathen soll.

Weiter ergibt sich aus Herbart's Theorie, dass innere und äussere Zustände einander entsprechen müssen. Thatsache ist, dass die qualitativen Prozesse, welche

die Chemie aufweist, auch mit Bewegungsvorgängen der Anziehung und Abstossung verknüpft sind. Dass dies zufällig sein soll d. h. ohne dass ein nothwendiger Zusammenhang zwischen den innern qualitativen und den äussern Bewegungszuständen bestände, ist undenkbar. Auf irgend eine Weise muss also dieser Zusammenhang denkbar und nothwendig sein; Zweifel dagegen können sich nicht auf die Thatsache selbst, sondern höchstens auf die begriffliche Nachweisung der Nothwendigkeit beziehen.

Hinsichtlich der Ableitung der Repulsion aus der Attraction ist neuerdings Kramář, sonst ganz auf Herbart's Prinzipien fussend, ein wenig von diesem abgewichen.*) Beide stimmen darin überein, dass Repulsion eintreten müsse, wenn ein Wesen A zu gleicher Zeit gegen zwei Wesen B sich selbst erhalten müsse, vorausgesetzt, dass der Gegensatz zwischen A und B gleich ist. In diesem Falle wird dem A zugemuthet, doppelt das zu negieren, was ihm in B und B_1 contradictorisch entgegegengesetzt ist. Gesetzt nun aber, der Gegensatz sei ungleich, man könne also $A = a + b$, $B = na - nb$ setzen, so schliesst Herbart: um B zum Maximum der Selbsterhaltung zu bringen, sind n Wesen von der Qualität A nöthig, erst wenn mehr als nA in B einzudringen suchen, wird B zur Repulsion veranlasst. Kramář hingegen hält es für möglich, dass Repulsion schon beim Eindringen Eines A in B erfolgt. Dringt nämlich Ein A in B ein, so bietet B ihm $-nb$, gegen welches A nur $+b$ zu setzen habe; es wird also dem A zugemuthet sich gegen $-nb$ zu behaupten, das gehe über das Maximum seiner Selbsterhaltung hinaus, darum müsse hier Repulsion eintreten, A kann nicht ganz sondern nur $\frac{1}{n}$ in B eindringen. Es ist für A ganz

*) a. a. O. S. 150 ff.

dasselbe, als sollte es sich gegen n B selbst erhalten, wenn zwischen A und B der Gegensatz als gleich angenommen wird. Die Repulsion ginge nach dieser Entwickelung in dem bezeichneten Falle nicht von B, sondern von A aus. Dabei ist nun zunächst zu bemerken, dass das Princip der Repulsion bei Kramář vollkommen dasselbe ist, als bei Herbart, nämlich der Umstand, dass einem Wesen zugemuthet wird, *über* sein eignes Maximum sich selbst zu erhalten, dieser Zustand aber nicht möglich ist, daher eine Verminderung der Durchdringung oder Repulsion eintreten muss. Gesetzt, man entschiede sich für die Annahme Kramář's, so würde an dem Princip nichts geändert, nur bei Ableitung der thatsächlichsten Erscheinungen aus den Grundprincipien würde ein grösseres Maass von Repulsion zu beachten sein, im Uebrigen bliebe alles dasselbe. Allein die Deduction von Kramář ist keineswegs so einleuchtend, dass man etwa von der Herbart's abweichen müsste. Die Hauptfrage ist wohl die, ob es erlaubt ist, das B bei der vorausgesetzten Ungleichheit des Gegensatzes gleichsam in n Wesen gespalten zu denken, von denen jedes einzeln mit A in einem gleichen Gegensatze steht. Dringen A ($= a + b$) und B ($= na - nb$) in einander, so ist recht wohl denkbar, dass A, indem das $+b$, welches es bietet, von dem $-nb$ des B vollständig in Anspruch genommen (gebunden) wird, ohne Repulsion in B beharrt. A hat dann das Maximum seiner Selbsterhaltung erreicht, nicht aber B, welches des $-nb$ wegen nA vollständig in sich aufnehmen und binden kann, so dass ihm jetzt noch eine $(n-1)b$ entsprechende freie Wirksamkeit bleibt. Im Falle des Zusammen von nA mit B erlangt auch dieses das Maximum seiner Selbsterhaltung, deren Intensität dann den Intensitäten der Selbsterhaltungen aller nA zusammengenommen gleich ist. Bei Ueberschreitung der Zahl nA wirkt B erst repulsiv, wogegen zwischen den einzelnen A auf Grund des

übertragenen Gegensatzes sofort Repulsion eintritt, falls deren auch nur zweie sich in B begegnen.

Ein weiterer Punkt, welcher sich aus Herbart's Deduction der Selbsterhaltung ergibt, ist das *Beharren* des einmal entstandenen innern Zustandes. Gegen diese Annahme wird gewöhnlich geltend gemacht: cessante causa, cessat effectus, wenn die Entstehung des innern Zustandes an das Zusammen der Wesen gebunden ist, so wird derselbe auch wieder mit diesem verschwinden.*) Allein dies ist durchaus nicht selbstverständlich. Der innere Zustand beruht auf einem wirklichen Geschehen; was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden, verschwinden die formalen Bedingungen seiner Entstehung, so ist gar nicht einleuchtend, warum er selbst mit verschwinden sollte. Wenn sich aber auch die Nothwendigkeit des Beharrens der innern Zustände nicht a priori beweisen liesse, die Unmöglichkeit wird sich auch nicht erweisen lassen; die Möglichkeit wird aber zur Gewissheit, wenn man einen Blik auf das Gegebene wirft. Man denke an die psychischen Zustände. Die Empfindung als Vorstellung bleibt, selbst wenn die äussern Bedingungen der Entstehung der Empfindung verschwunden sind. Auch ist es nicht gestattet anzunehmen, ein Wesen, etwa die Seele, erhalte wohl in sich den einen Zustand (die Empfindung), aber nur so lange als kein neuer hinzuträte, geschähe dies, so verschwände der erste und der zweite träte an seine Stelle. Diesem widerspricht die Erfahrung gleichfalls, sie zeigt nicht nur mehrere Zustände (Vorstellungen) zu gleicher Zeit beisammen, sondern es werden auch anscheinend verschwundene, vergessene reproducirt. Die Thatsachen also fordern die Hypothese von der Erhaltung der innern Zustände; und da diese Annahme begrifflich mindestens möglich ist und sich ganz naturgemäss an die Entwicke-

*) Siehe diese Zeitschrift. VIII. 180.

lungen über die Kraft anschliesst, auch schliesslich unter das Princip von der Erhaltung der Kraft subsumirt werden kann, so hat man ein volles Recht, dieselbe unter die Principien der Naturerklärung mit aufzunehmen. —

Vergleicht man nun die dargelegte Atomistik oder Monadologie mit der gewöhnlichen physikalischen Atomistik, so bietet sie zunächst mindestens ebensoviel, als diese zur Erklärung dar, nämlich die Verschiedenheit von Lagen-, quantitativen Mischungs- und Bewegungsverhältnissen der Atome. Was also die physikalische Atomistik in der Naturerklärung leistet, wird unsere in ganz gleicher Weise leisten. Die philosophische Monadologie bietet ferner auch das dar, was die theoretische Chemie nicht selten noch als ein besonderes Erklärungsmoment hinzubringt, nämlich die Verschiedenheit der ursprünglichen Qualitäten der Stoffe. Endlich aber hat sie noch im Zusammenhange ihrer Begriffsentwickelungen die Theorie der innern Zustände, durch welche erst eine Einsicht in die eigentliche Bedeutung der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe resp. der Atome in Anbetracht der chemischen und physiologischen Vorgänge gewonnen wird, wie sie denn auch allein im Stande ist, die geistigen Zustände zu begreifen.

Alle unsere Voraussetzungen sind gemacht lediglich um das Gegebene widerspruchsfrei zu erklären. Was an dem Gegebenen, so wie wir es gewöhnlich auffassen, unbegreiflich ist und der Erklärung bedarf, hat Herbart auf vier Punkte, oder allgemeine Probleme zurück geführt. Vergegenwärtigen wir uns dieselben im nächsten Hefte, gleichsam um die Probe zu machen, ob unter Voraussetzung der von uns entwickelten Principien die Schwierigkeiten verschwinden und die Erfahrung begreiflich wird.

Taine, H. De l'intelligence. Paris librairie Hachette et Cie. 1872. 2 Tomes. 492 und 508 p.

Unter diesem Titel stellt sich dem Leser eine Salon- und Experimental-Psychologie vor. Der Verf. ist ein Mann von Welt; er operirt mit Eleganz und in gesellschaftsmässiger Form; er ist glatt, geistreich, interessant und nie ermüdend. Wo er zu abstracteren Denkoperationen nöthigt, hat er eine Fülle von Bildern Erläuterungen, Analogien zur Hand. Er weis eine brillante Naturschilderung einfliessen zu lassen, instructive Kinderstubengeschichten mit dem nöthigen Parfüm, doch mit Grazie vorzutragen, weis ebenso in Mathematicis wie in den Künsten unter den Philosophen und Physiologen Frankreichs, Englands Bescheid, und hat ganz das Aussehen, als vermöchte er seine Landsleute zwei Bände lang an seinen nichts weniger als amüsanten Gegenstand zu fesseln. Um wenigstens andeutungsweise — wir würden sonst zu viel Raum nöthig haben — eine Vorstellung dieser Diction zu geben, mögen etliche Sätze des Anfanges hier stehen.

„Wenn Sie auf den Triumphbogen de l'Étoile steigen und Sie blicken herunter nach der Seite der Champs-Elysées, so bemerken Sie eine Menge schwarzer oder verschieden gefärbter Punkte, welche sich auf der Strasse oder den Trottoirs bewegen. Weiter unterscheiden Ihre Augen nichts. Aber Sie wissen, dass unter jedem dieser dunkeln oder buntgefleckten Punkte ein lebendes Wesen existirt, thätige Glieder, eine weise Einrichtung von Organen, ein denkender Kopf, welcher von irgend einem inneren Vorhaben oder Bedürfniss geführt wird, kurz eine menschliche Person. Die Gegenwart der Flecken hat die Gegenwart der Personen angezeigt. Die Erste war das Anzeichen der zweiten."

„Verbindungen dieser Art kamen auf jedem Schritte

vor. Man hebt Nachts die Augen zum gestirnten Himmel auf und sagt sich, dass jeder dieser glänzenden Punkte eine ungeheure Masse ähnlich unserer Sonne ist. — Man geht gegen Abend im Herbst durch die Felder und bemerkt blaue Rauchwolken, die in der Ferne aufsteigen, und augenblicklich stellt man sich unter jedem von ihnen ein leises Feuer vor, welches die Landleute angezündet haben um trockenes Kraut zu verbrennen. — Man öffnet ein Notenheft, und während der Blick den weissen oder schwarzen Kreisen folgt, mit denen die Notenlinien übersäet sind, hört das Ohr innerlich die Melodie deren Bezeichnung sie sind. — Ein halber Schrei von einer gewissen Klangart ertönt aus dem Nebenzimmer und man stellt sich das Gesicht eines Kindes vor, welches weint, weil es sich übel befindet. — Die meisten unserer gewöhnlichen Urtheile stellen sich aus solchen Verbindungen zusammen . . . . .“

Dies eine Andeutung der Form, die wir um so mehr billigen müssen, als der Verfasser sich an ein grösseres Publikum als das von Fachgelehrten wendet und eine so concrete Darstellungsweise alle jene Terminologien überflüssig macht, die von vorn herein schon der Grund unzähliger Misverständnisse zu sein pflegen. Freilich setzt sie einen Ueberfluss von Papier voraus, der nicht jedem zur Hand ist.

Ueber seine Absichten spricht sich der Verfasser folgendermassen aus (p. 4 ff.). Er handelt *de l'intelligence* im Sinne von *Erkenntniss* — nicht Vermögen, sondern Wissenschaft. Er nennt die Worte Fähigkeit, Vermögen, welche eine so grosse Rolle in der Psychologie gespielt haben bequeme Worte zur Bezeichnung gleichartiger Erscheinungen, doch unbrauchbar zur Begründung psychologischer Gesetze. „Ganz kleine, gut gewählte, wichtige, significante, ausführlich beschriebene, minutiös aufgezeichnete Thatsachen, das ist heute der Gegenstand jeder Wissenschaft; jede von ihnen ist ein in-

structives Muster, une tête de ligne, ein anschauliches Beispiel, ein deutlicher Typus, an den sich eine ganze Reihe von Analogien hängt; unsere Hauptsache ist, zu wissen, welches die Elemente sind, wie sie entstehen, in welcher Art und unter welchen Bedingungen sie sich verbinden, und welches die constanten Wirkungen der so gebildeten Vereinigungen sind."

„Dieser Methode hat man versucht in diesem Werke zu folgen. In dem ersten Theile hat man die Elemente der Erkenntniss aufgesucht; von Reduction zu Reduction ist man bei den einfachsten angelangt; weiter, von da zu physiologischen Veränderungen, welche die Ursache ihres Entstehens sind. Im zweiten Theile hat man zuerst beschrieben den Mechanismus, die allgemeine Wirkung ihrer Zusammenfügung, weiter, anknüpfend an das gewonnene Gesetz hat man die Elemente, die Bildung, die Gewissheit und Bedeutung unserer ursprünglichen Arten von Kenntnissen untersucht, sodann die der individuellen Dinge, bis zu der der allgemeine Dinge, sodann die besondersten Wahrnehmungen, Erinnerungen bis zu den universellsten Urtheilen und Grundsätzen."

Dieser nicht ganz deutlichen Disposition schliesst der Verfasser die sehr richtige methodische Bemerkung an, dass obwohl die Erfahrung das hauptsächlichste Instrument ist dieselbe doch nicht ohne Mistrauen herangezogen werden könne, sondern einer fortwährenden Controle und Correctur bedürfe.

Im allgemeinen ist der eingeschlagene Weg, der von der Erfahrung ausgehend die vorgefundenen Complexionen zerlegt und die elementaren Bestandtheile zum systematischen Aufbaue benutzt, nicht zu tadeln, wenn auch der Weg nicht die Erreichung des Zieles garantirt. — Sehen wir zu. Wir knüpfen an die angegebenen Beispiele wieder an, um mit Uebergehung des exemplificirenden Materials in grossen Zügen den wissenschaftlichen Gedankenfortschritt darzulegen.

Der Name ist nicht die Sache selbst, sondern das Substitut eines Complexes von Vorstellung. „Wenn wir untersuchen, was in uns vorgeht, wenn wir von mehreren Eindrücken eine allgemeine Idee loslösen, so treffen wir immer nur die Bildung, die Vollendung, das Vorherrschen *eines Strebens, welches einen Ausdruck,* mit andern Worten *einen Namen herbeiführt.* Wenn wir eine Reihe von Objecten gesehen haben, vorausgesetzt, dass sie von gemeinsamer Qualität sind, so empfinden wir ein gewisses *Streben,* welches der gemeinsamen Qualität und nur dieser entspricht. Dieses Streben bringt in uns den Namen hervor; wenn dieser entsteht, so ist es der Name allein, welchen man vorstellt und hervorbringt.“ (p. 33. f.) Dies kann durch ein einfaches Substrat oder eine ganze Reihe von Substitutionen geschehen, immer arbeitet dasselbe Instrument (p. 52). „Aber was können wir von dieser inneren Action sagen? Nichts als dass es eine Action ist. Wir haben das Wort (durch Vermischen der differirenden Merkmale der Eindrücke, für welche der Name das gemeinsame Substrat bildet — wie vorher gesagt wird) entleert von demjenigen was es gebildet hat. Wir setzen es bei Seite rein und einfach oder wie wir sagen: geistig... Diese Trennung, diese Nacktheit, welche *unser* Werk sind, kommt ihm nicht zu, wir leihen sie ihm. — Das ist der erste der psychologischen Irrthümer und was wir Bewusstsein nennen wimmelt davon. Die falschen Theorien, welche daraus entstanden sind, sind eben so complicirt, wie zahlreich und überschütten gegenwärtig die Wissenschaft; wenn man sie abgeräumt haben wird, wird die Wissenschaft einfach werden.

Was wir in uns haben, wenn wir die Qualitäten und allgemeinen Eigenschaften der Dinge denken, sind Zeichen und nur Zeichen, ich will sagen, gewisse Vorstellungen oder Belebungen von Gesichts- oder Gehör-Empfindungen... Wenn wir also, die gegenwärtigen

Empfindungen vernachlässigend, jenes innerliche Volk, welches unablässig in uns kreist beobachten, so bemerken wir nur Vorstellungen, die einen aufsteigend, über welche sich die Aufmerksamkeit verbreitet, die anderen verlöschend und dem Anscheine nach in den Zustand von Schatten versetzt, weil die Aufmerksamkeit sich von ihnen abgewendet hat sich ihres Gebrauches zu befleissigen. Das ist ein Bestandtheil der Erkenntniss, welcher primitiv zu sein scheint und welches zurückkommt auf ein anderes. Es handelt sich jetzt darum dieses andere kennen zu lernen. Weil unsere Ideen sich zurückführen auf Vorstellungen, so führen sich ihre Gesetze auf die Gesetze der Vorstellungen zurück, es sind also die Vorstellungen, welche wir studiren.“ (p. 70 f.)

Wir bemerken mit Genugthuung, dass es ein ganz bekannter Weg ist, in den wir den Verfasser einlenken sahen, um so mehr, da der Einsatz die Aufstellung eines gewissen Strebens der Benennung ohne Angabe, was der Träger dieses Strebens, welches die Triebkraft und Zusammensetzung dieses Instrumentes sei, sein Bedenkliches hatte und zu vielen Misverständnissen und Irrwegen führen zu müssen schien. Doch will ich gleich jetzt hinzufügen, dass ich nicht an eine directe Anlehnung an *Herbart*, eher aber daran glaube, dass der Verfasser durch Beobachtung selbständig auf verwandte Wege geführt, vielleicht auch durch *Lazarus*, den er citirt, hierin gefördert worden sei.

Er fährt fort: Eine Vorstellung ist eine zeitweilig auftretende Empfindung, gewöhnlich weniger kräftig und bestimmt, als die Sinneswahrnehmung selbst. Diese Deutlichkeit hängt von der Nähe der Sinneswahrnehmung von Verbindung mit verwandten, gleichfalls wachgerufenen Eindrücken u. dgl. ab. Sinneswahrnehmung und Vorstellung können sich unter einander auffallend gleichen an Stärke, Eigenschaften, begleitenden Um-

ständen. Beide sind wirkliche Hallucinationen, aber unterscheiden sich darin, dass wir von der einen glauben sie ist in uns, während wir die andere nach aussen projeciren. — Entgegengesetzte Vorstellungen löschen einander aus. Die stärkere behält vor den schwächeren den Vorrang, wie sie umgekehrt eine gleichzeitige schwächere nicht aufkommen lässt. Alle diese kurz hingestellten Sätze sind durch ein reiches Material von Beobachtungen umkleidet; z. B. ist der letzte der angeführten Punkte durch Beobachtungen, die im Moment des Einschlafens angestellt sind in neuer und frappanter Weise illustrirt.

Aus dem allem tritt nun als vorläufige Summa hervor: De même que le corps vivant est un polypier de cellules mûtuellement dépentantes, de même l'esprit agissant est un polypier d'images mutellement dépendantes, et l'unité dans l'un comme dans l'autre n'est qu'une harmonie et un effet." Damit hebt aber der Verfasser die *Einheit* der Seele auf und wird seine Schwierigkeit haben, mit seinen Polypien von Vorstellungen die eben behauptete Harmonie und Einheit der Kraft zu erklären. „Jede Vorstellung ist mit einer selbstthätigen Kraft ausgestattet und strebt nach einem gewissen Zustande qui est l'hallucination le souvenir faux, et le reste des illusions de la folie. Aber sie wird auf diesem Wege aufgehalten durch den Widerspruch einer Wahrnehmung, einer anderen Vorstellung oder einer anderen Gruppe von Vorstellungen. Das gegenseitige Festhalten, das Hin- und Herziehen, das Niederdrücken schaffen in ihrem Zusammen ein Gleichgewicht; und die Wirkung, welche hervorgebracht wird durch eine corrigirende Einzel-Wahrnehmung, durch die Beschränkung unserer Erinnerungen, durch die Vorkehrungen unserer allgemeinen Urtheile ist nur ein Zustand fortwährender Verbesserungen und unablässiger Limitationen, welchen unzählige Unvereinbarkeiten und

Conflicte in unseren Vorstellungen und Ideen bewirken. Dieses Gleichgewicht ist der Zustand vernünftigen Wachens. Sobald es durch Hypertrophie oder Atrophie eines Bestandtheiles aufhört, sind wir gänzlich oder theilweise verrückt. Sobald es über eine bestimmte Zeit hinaus dauert, wird die Ermüdung zu gross und wir schlafen; unsere Vorstellungen sind nicht mehr zurückgeführt und geordnet durch entgegenstehende Wahrnehmungen, welche aus der äusseren Welt kommen, durch den Gegendruck beigeordneter Erinnerungen, durch die Herrschaft wohl verbundener Urtheile; sogleich erreichen sie ihre vollständige Ungebundenheit, ordnen sich neuen Bestrebungen folgend frei an; und der Schlaf, so bevölkert mit lebhaften Träumen, ist eine Erholung weil er einen Zwang aufhebend eine Erleichterung herbeiführt.“ (p. 138 ff.)

Hier zeigen sich mehrere Irrthümer, der hauptsächlichste ist jener, dessen Anfänge wir schon beim Einsatze der Untersuchung bemerken konnten. Welches Recht haben wir denn, der Vorstellung ein freies unbegrenztes Streben beizulegen, als sei sie ein organischer Keim oder ein autonomes Atom. Ein Streben entsteht aus dem Aufeinanderwirken zweier Kräfte, aus dem Beharrungsvermögen zweier Elemente, die sich in ihrer Qualität zu stören suchen. Sie verdunkeln, unterdrücken, binden sich bis zu dem Grade, dass ein Gleichgewicht eingetreten ist. Ihre Kraft, die gleichsam latent geworden ist, tritt sogleich als ein Streben hervor, sobald einer von beiden Theilen anderweitig gebunden wird, oder sich neue aber gleichartige Elemente finden, die sich mit dem unterdrückten verbinden und so gemeinsam den Widerstand des ersteren überwinden. Es ist leicht diese Gesetze durch die Beobachtungen, in welcher Weise Erinnerungen aufsteigen, zu belegen.

Wenn dagegen zu sprechen scheint, dass bei Wahnsinnigen einzelne Vorstellungen den ganzen Gedanken-

kreis auf das lebhafteste beherrschen, so ist dies nicht auf eine Hypertrophie jener einen Vorstellung, sondern vielmehr auf eine anormale Gruppirung der Vorstellungsmassen zurückzuführen; dabei auch nicht zu vergessen, dass nur die seltensten Fälle des Wahnsinns rein psychologisch, sondern vielfach durch körperliche Einflüsse bedingt sind. Eine Dame leidet am Magen. Durch den Rapport der Magen- und Gehirnsnerven äussert sich dies Leiden rückwirkend als ein Angstgefühl — wenn ich so sagen soll — eine Hallucination des Affectes. An diesen Punkt krystallisiren alle Vorstellungen, die mit einem Furcht- oder Angstgefühl verknüpft sind, Dolch, Gift, Verbrechen, Verluste u. dgl. Die Gesammtwirkung wird um so stärker, je stärker der veranlassende Affect, je einheitlicher das sich anschliessende Material, und je geringer die Kraft der entgegenstehenden vernünftigen Urtheile ist. So erscheinen Vorstellungen mit einer Lebhaftigkeit, die man Hypertrophie nennen könnte, und die doch nur die Summa einer Anzahl weniger lebhafter ist und im Ganzen die Kraft nicht die Summa des einzelnen überschreitet.

Uebrigens ist auch die Erklärung der Erholung, welche der Schlaf gewährt anfechtbar und sicher eher von physiologischen als psychologischen Gründen herzunehmen. Wenigstens hat man es neuerdings wahrscheinlich gemacht, dass die Ermüdung eine Folge des Mangels an Sauerstoff im Blute ist, während der Schlaf den Mangel wieder ausgleicht.

Es ist zu bedauern, dass der Verfasser durch die Beobachtung der Abnormitäten des Seelenlebens zu einer solchen Annahme gekommen ist. Er verschliesst sich durch seine willkürlich strebenden Vorstellungen jenes interessante Gebiet der Beobachtung, welches bebaut zu haben ein besonderes Verdienst Herbarts ist: die Prüfung des Verhaltens der Vorstellungen unter einander auf Grund statischer Gesetze.

Wir führen indessen des Verfassers Deductionen weiter, indem wir jenes Capitel, welches von den Erinnerungen handelt und einen principiellen Fortschritt nicht enthält, übergehen.

Der Begriff war nichts anderes als das Substitut einer Reihe von gleichartigen Vorstellungen, die Vorstellung das Substitut der Sinneswahrnehmung, was ist die Sensation? Nicht ein Seelenvermögen, auch nicht der durch äussere Eindrücke veranlasste Zustand der Nerven und Nervencentren, sondern „jenes erste innere Geschehen, welches unmittelbar erkannt von associirten Vorstellungen begleitet und durch einen gewissen Zustand der Nerven und Nervencentren erregt wird, ein unbekannter Zustand, welcher gewöhnlich durch den Anstoss äusserer Objecte hervorgerufen wird.“ (p. 193). Eine Erweiterung unserer Kenntniss von Seiten der Anatomie und Physiologie ist nicht zu erwarten — aber auch nicht einmal nöthig. „Man definire mir die molekulare Bewegung, welche in den Zungenwarzen oder jene andere, welche durch Rückwirkung sich in den Nerven und Centralorganen entwickelt, wenn eine Lösung von Zucker oder Coloquinten über die Zunge und in meinen Gaumen fliesst. Ich würde hierdurch um nichts mehr unterrichtet sein über die Natur der Empfindung von süss und bitter. Ich würde die Umstände kennen, unter denen sie entsteht, aber nicht ihre Elemente, auch nicht ob sie deren hat.“ (p. 199.) Eine Förderung unseres Wissens ist aus der Vergleichung der einzelnen Sinneswahrnehmungen zu gewinnen. Hier zeigt sich, dass die Gruppen der Sinneswahrnehmungen nicht nur nach den einzelnen Sinnen, sondern auch innerhalb derselben vollständig getrennte Domänen bilden. Nicht allein hat eine Gefühlsempfindung nichts mit dem Gehör oder Gesicht zu thun, der Geschmack des salzigen, bittern, süssen, das Blau, Roth, Gelb, wie die Empfindungen der Kälte, des Druckes, des Kitzels sind gleicherweise

unter einander unreducirbar. Das einzige Gemeinsame ist der Grad der Intensität. Dies führt den Verfasser zu der auffallenden Annahme, dass wie es einfache Körper in der Chemie, getrennte Species in der Zoologie und Botanik gibt, *jede von ihnen ein einfacher Körper, welcher an sich selbst einer Mehrung und Minderung fähig, sich doch nicht zu irgend einem anderen überführen lässt.* Es wäre also, das bemerken wir sogleich, das Geschehen des Seelenlebens, Verbindungen von Empfindungen, Vorstellungen, Begriffen, mehr oder weniger complicirten chemischen Processen ähnlich. Es fragt sich aber, ob das was wir eine einfache Empfindung nennen, wirklich einfach ist. Dürfen wir von einer Sinnesempfindung, über welche wir am besten unterrichtet sind, der des Gehörs auf die übrigen schliessen, so zeigt sich, dass alle aus Reihen einfacher Erregungen bestehen. Mit Hilfe des Savart'schen Rades oder der Helmholtzischen Sirene lässt sich erkennen, dass die Tonempfindung aus einer regelmässigen Reihe einzelner elementarer Empfindungen besteht, welche bei genügender Schnelligkeit ein scheinbares Continuum herstellen. Das Continuum wird wahrgenommen, die elementare Empfindung, obwohl vorhanden, entgeht dem Bewusstsein.

Es sei mir gestattet, auch hier in Parenthese ein Fragezeichen zu setzen. Zugegeben, dass der Ton noch im Gehörorgan den Charakter einer Reihenfolge einzelner Erregungen habe, so ist damit durchaus noch nicht erwiesen, dass dies der Charakter noch ist, sobald es sich um den Zustand der Nerven und Centralorgane handelt. Irgendwie analog wird er allerdings; ich werde sogar, wenn ich mir die Dauer einer Gehörempfindung vorstelle, diese ablaufende Empfindung als eine Vorstellungsreihe darstellen können, welche irgendwie dem Verlauf des physischen Tones entspricht; aber ich kann nicht ohne weiteres sagen: weil der Ton aus einer Reihe von Erschütterungen zu Stande kommt, besteht auch die

Empfindung aus einer Reihe elementarer Erregungen. Wir geben einstweilen dennoch dem Verfasser seine Annahme zu, indem wir das Reservatum einschieben, dass sie ein Quidproquo, nicht einen adäquaten Ausdruck darstelle.

Nachdem auch die übrigen Sinnesempfindungen einer Besichtigung unterworfen sind, kommt der Verfasser zur Aufstellung folgender allgemeiner Sätze. 1) Zwei aufeinander folgende Empfindungen, welche getrennt nichts sind (soll heisen: etwas anderes; denn ein Geräusch, z. B. ein Knall kömmt auch dann zu Stande, wenn eine einzelne Erregung stattfindet), können, indem sie sich nähern, eine Gesammtempfindung bilden, welche das Bewusstsein wahrnimmt. 2) Eine Empfindung, unzerlegbar für das Bewusstsein und anscheinend einfach, ist eine Zusammensetzung successiver oder simultaner Empfindungen, welche selbst wieder sehr zusammengesetzt sind. 3) Zwei Empfindungen, welche sich nur durch ihre Lebhaftigkeit, Anordnung und Zahl ihrer Elemente unterscheiden, erscheinen dem Bewusstsein als auf einander irreducirbar und als begabt mit vollständig verschiedenen einfachen Qualitäten.

Was ist denn nun eine Empfindung, wie unterscheiden sich bewusste von unbewussten, welches ist das geistige Centralorgan, was ist endlich das Ich des Menschen — das sind Fragen, die der Verfasser nicht mehr auf psychologischem, sondern nur noch physiologischem Wege beantworten zu können glaubt. Wir geben wiederum möglichst kurz gefasste Resultate.

Jede willkürliche oder unwillkürliche, klare oder dunkle, zusammengesetzte oder einfache, vergehende oder bleibende Idee besteht aus einer molekularen Bewegung in den Gehirnzellen. „Pour nos sensations brutes c'est une certaine action ou mouvement de la protubérance, des tubercules quadrijumeaux (Gehirnknoten Pons Varolii und die vier Hügel des Gehirns) et en général de quelque centre primaire de l'encéphale; pour

nos images, nos idées et le reste, c'est la même action ou mouvement moleculaire répété et propagé dans les éléments de l'écorce grise cérébrale“ (p. 337). Warum? wieso? hat sich dies anatomisch nachweisen lassen? Keineswegs. Wir haben es also nur mit einer Hypothese zu thun, die uns von seiten des Verfassers, der eben noch urtheilte, dass von seiten der Anatomie eine Erleuchtung psychologischer Fragen nicht zu erwarten sei, doppelt verwunderlich ist. Wir lassen sie indessen so gut gelten wie jede andere Hypothese und werden nur zu fragen haben ob sie geeignet sei, den Erscheinungen zur Erklärung zu dienen, oder auch nur irgend eine von den Schwierigkeiten zu heben, die sich stets bilden, wenn von physiologischer Seite aus Erscheinungen des Seelenlebens erklärt werden sollen. „Also — in dem Gehirnknoten und den Lappen ruft die Action desselben geistige Ereignisse hervor, alle der nämlichen Art, temporäre und wiederauflebende Empfindungen. Man muss hinzufügen, dass seine Action immer *geistiges Geschehen* der verwandten Art hervorruft, und weil übrigens auch selbst in den Gehirnknoten und Lappen (la protubérance et les lobes) der grössere Theil dieser Ereignisse nicht dem Bewusstsein angehört, so hindert nichts, dass auch in dem Rückenmark die Erregung desselben analog der Empfindung auch geistige Ereignisse hervorrufe, welche nun nicht zufällig, sondern ihrer Natur nach ausserhalb der Erreichbarkeit des Bewusstseins liegen.“ (Der Verfasser ist zu dieser Annahme durch Beobachtung der Reflex- und jener unwillkürlichen Bewegungen des Magens, der Lunge u. s. w. geführt worden, welche von einer Thätigkeit des Gehirns unabhängig sind.) „Es würde also drei Grade in der Empfindung geben. Im höchsten Grade in den Lappen wird die Sensation fähig des Wiederauflebens und heist Vorstellung. Auf dem mittleren Grade, die der Protuberanz, bleibt die Empfindung — unfähig wie-

der aufzuleben — im unfertigen Zustande (brute). Im niedrigsten Grade im Rückenmark ist sie in einem noch unvollständigeren Zustande, wobei wir sie nicht genau bezeichnen können, weil wir in diesem niedrigsten Grade kein Bewusstsein von ihr haben. . . . Aehnlich würde es drei Arten in der Thätigkeit der Nervencentren geben. Auf der niedrigsten Stufe im Rückenmark entstehen fragmentarische Thätigkeiten vielleicht analog denen, welche die elementaren Empfindungen hervorrufen. Auf der mittleren Stufe in der Protuberanz versammlen sich diese nämlichen Thätigkeiten übertragen zu einer gemeinsamen Thätigkeit, welche die gewöhnliche Totalempfindung hervorruft. Auf der höchsten Stufe in den Gehirnlappen wird diese Gesammtaction — ein zweitesmal übertragen — unendlich wiederholt durch die Reihe wechselseitig erregbarer Gehirnbestandtheile und bringt alsdann jene consecutiven und wiederauflebenden Empfindungen hervor, welche wir Vorstellungen nennen." Molekulare Thätigkeit und *geistiger Vorgang* bilden zwei sich durchaus entsprechende Reihen. Auf einer gewissen Stufe können die letzteren durch einen theilweisen und inneren Blick wahrgenommen werden, welchen wir Bewusstsein nennen (p. 344 f.).

Also gibt es — was bisher eher geleugnet zu werden schien — ein geistiges Geschehen neben den materiellen Vorgängen innerhalb der Nerven und Gehirnsubstanz? Der Verfasser wendet sich dieser Frage zu und stellt sich ihre ganze Schwierigkeit vor Augen. Auf der einen Seite, wenn die Lösung von physiologischer Seite gesucht wird, ergeben sich nur molekulare Zustände, d. i. Bewegungen. Aber alle diese Bewegungen, mögen sie nun rotirende oder undulirende sein, haben nicht das Geringste zu thun mit der Empfindung von bitteren, gelben, kalten, schmerzhaften. Umgekehrt sind auch diese Thatsachen des Bewusstseins unbestreitbar vorhanden, ja das eigentlich unmittelbar

Vorhandene, während wir zu den obigen Erfahrungen erst auf einem Umwege gelangen. „Die Natur hat also zwei Angesichter und die successiven oder simultanen Erscheinungen, welche sie bilden, können auf zwei Arten aufgefasst und erkannt werden, par le dedans et en eux mêmes, par le dehors et l'impression qu'ils produisent sur nos sens.“ (p. 365.) Beide sind durchaus parallel; richtet man die Anfmerksamkeit auf die geistigen Vorgänge, so verlieren sie an Deutlichkeit je mehr man von dem Gipfel, den man kennt, hinabsteigt in das Gebiet des Unbewussten, während umgekehrt im Gebiete der physischen Vorgänge die grösseste Klarheit herrscht an der Basis der elementaren Vorgänge, die sich um so mehr verliert, je höher man zu complicirteren Verhältnissen aufsteigt. Der Verfasser wendet folgendes originelle Gleichniss an. Man denke sich ein Buch und zwischen den Zeilen eine Interlinear-Version, derart, dass letztere am Anfang des Buches am deutlichsten ist, während das Umgekehrte beim Texte stattfindet. Dies Buch ist die Summa der natürlichen Erscheinungen, der Text das durch das Bewusstsein gegebene, die Version das durch Sinneswahrnehmung vermittelte. „Die Gelehrten im eigentlichen Sinne, die Physiker, Physiologen, welche dies Buch vom Anfange her begonnen haben, sagen, dass es nur eine Sprache gibt, die der Interlinearschrift, und dass die andere sich hierauf bezieht — eine enorme Annahme, da doch die zwei Sprachen durchaus verschieden sind. Die Moralisten, Psychologen und religiösen Geister, welche das Buch vom Ende her beginnen und doch gezwungen werden anzuerkennen, dass die Hauptsache des Buches in einem anderen Idiom geschrieben ist, finden ein unlösliches Geheimniss in dem Beisammensein beider Sprachen. Kurz die Materialisten leugnen den Text und die Spiritualisten halten das Band zwischen Text und Uebersetzung für ein unlösliches Räthsel“ (p. 368). Und der

Verfasser? Er meint eine neue Lösung gefunden zu haben, indem er gezeigt hat, dass beide Arten von Schrift etwas in sich gleichartiges aber der anderen disparates darstellen und hofft, dass es gelingen werde, zufolge der gegenseitigen Abhängigkeit beider Erscheinungsformen, die eine durch die andere zu ergänzen.

Was nun das *Ich* anbetrifft, so ist dies weder eine von der Vorstellung gesonderte Seele, noch Kraft, noch Vermögen, sondern einfach die Summa der geistigen Vorgänge, und da diese je nach den drei Hauptcentren, dem Gehirnknoten, den Lappen und dem Gangliensystem des Sympathicus getrennt ist, mehr oder weniger getheilt — eine Theilung, die in den niederen Thierklassen, den Ringelthieren z. B., soweit geht, dass jedes Glied ein unfertiges Individuum darstellt. — Aber es muss doch jenes geistige Geschehen einen Träger haben, sei es eine materielle oder immaterielle Substanz. Der Verfasser sagt: Nein. „In der physischen wie moralischen Welt gibt es nichts, was man unter Stoff oder Kraft versteht. Alles was besteht sind Erscheinungen, ihre Bedingungen und Folgen, die einen geistig oder unter der Form von Empfindungen wahrgenommen, die anderen physisch oder unter der Form von Bewegungen wahrgenommen. La notion de *fait ou évènement* correspond seule à des choses réelles. (p. 387.)

Hiermit sind wir an das Ende des analytischen Theiles angekommen. Ich habe absichtlich mit zwischengestreuten Bemerkungen mich auf ein möglichst geringes Mass beschränkt, indem ich glaubte, dass, was die Darstellung des Verfassers an Mängeln und Vorzügen hat, so um so objectiver gewürdigt werden könnte. In seinen constructiven Arbeiten können wir ihn für jetzt nicht folgen — schon aus Mangel an Raum; vielleicht, dass sich später einmal dazu Veranlassung bietet. Soll ich mein Urtheil in ein kurzes Resumé zusammenfassen, so möchte ich es in einer Vergleichung thun. Die

Reductionsmethode des Verfassers ist eine Art Durchsieben. Bei diesem Geschäfte sind vor allem fehlerhafte Siebe sehr übel und geben ein mangelhaftes Resultat, wenn das Beobachtungsmaterial auch noch so reich ist. Wenn der Verfasser hier ein doch recht mageres Resultat zu Wege bringt — vier Zeilen reichen hin es niederzuschreiben — so liegt es an einem zu weitmaschigen Netze. Wir deuteten schon darauf hin, dass er die Strebungsgesetze der Vorstellungen, das Verhalten einzelner Vorstellungen unter einander, die Bildung der Vorstellungsmassen und ihre Bedeutung für einzelne Vorstellungen, Willensbestrebungen, für das Individuum u. s. w. nicht durchsieben durfte. Dass der Verfasser statt dessen grosse Mühe auf Erforschung der Seelenthätigkeit von der Seite der Nerven und Gehirnfunctionen aus verwendet, ist ein vergebliches Bemühen. Es ist einfach zuzugestehen, sobald es sich nicht mehr um Functionen und Zustände, um Uebertragungen des äusseren Sinneseindruckes handelt, hört unsere Kenntniss auf. Jene Theilung der Gehirnthätigkeit, nach elementaren, fertigen und unfertigen Sensationen, die Zuschreibung dieser einzelnen Thätigkeiten an das Gangliensystem, den Gehirnknoten und an die Gehirnlappen — alles das sind unerwiesene Annahmen, die auch als Hypothesen unfruchtbar bleiben. Es führt offenbar zu nichts, der Physiologie zu Liebe das „Bis hierher und nicht weiter“ künstlich ein paar Stationen hinauszurücken. Jene Kluft zwischen der vom Bewusstsein gegebenen Empfindung und dem physischen Vorgange bleibt nach wie vor eine unübersteigbare. Darum that auch der Verfasser besser von der „Interlinearversion“ mehr abzusehen und die Spitze der Untersuchung auf den „Text“ zu richten. Endlich möchte ich auf das metaphysische Curiosum hinweisen, eine Reihe von Erscheinungen zu behaupten — die eben nur Erscheinungen sind und weder mit Kraft noch Stoff zu thun

haben. Was dieses fait oder événement eigentlich ist, wenn nicht ein als real gesetztes Wort — wogegen doch der Verfasser so sehr eifert — dürfte schwer zu zeigen sein. Consequenter Weise würde dies zum absoluten Werden führen. Wenn einige Aussicht vorhanden wäre, dass der Verfasser diese Besprechung zu Augen bekommen möchte, oder sich durch sie bestimmen liesse, so würde ich glauben, ihm einen Dienst zu erweisen, wenn ich ihn auf Herbart hinweise, dessen Untersuchungen gerade da einsetzen, wo er die seinen aufhören lässt. Umgekehrt kann ich aber auch nicht unterlassen, den Kennern Herbartischer Philosophie vorliegendes Werk wegen des reichen Beobachtungsmaterials und der vollendeten Darstellungsform als höchst interessant zu empfehlen. *x-n.*

David Friedrich Strauss: *Der alte und der neue Glaube.* Ein Bekenntniss. Leipzig 1872. 374 S.

Der ausserordentliche Erfolg dieses Buches, von welchem bereits die 3. oder 4. Auflage erschienen ist, zeigt, mit welcher Spannung es von einem grossen Theile des Publikums in die Hand genommen ist. Dazu trägt wohl vornehmlich zweierlei bei, einmal der Gegenstand desselben und sodann die Person des Verfassers. Der Gegenstand gehört ja seit einiger Zeit recht eigentlich zu den sogenannten brennenden Tagesfragen und wird in Blättern und Versammlungen verhandelt, die sonst dergleichen Fragen sehr ferne stehen. Zum andern ist der Name des Verfassers ein in diesen Dingen berühmter. Es ist bekannt, wie lange er mit derartigen Studien beschäftigt ist; man erwartet also von ihm im Gegensatz zu so vielen ephemeren Schrift-

chen Anderer über diesen Gegenstand etwas Ausgereiftes, wenigstens etwas, das wesentlich zur Klärung der Verhältnisse beitragen würde, wie er das ja unzweifelhaft früher nicht selten gethan hat. Es war z. B. kein geringes Verdienst um seine Zeitgenossen, wenn Strauss durch seine Glaubenslehre mit umfassender Gelehrsamkeit, hinreichendem Scharfsinne und beissender Satire den Wahn derer zerstörte, welche christliche Orthodoxie mit Hegelschem Pantheismus vereinbaren oder gar stützen wollten.

Wer mit solchen Erwartungen an das vorliegende Buch herangetreten ist, wie mag der sich enttäuscht gefühlt haben! Und in der That, fast in allen Recensionen, welche das Buch erfahren hat, spricht sich eine gewisse Enttäuschung aus. Indessen wer auch von Strauss schon längst nicht mehr etwas eigentlich Durchschlagendes erwartet und noch ausserdem seine Erwartungen von diesem Buche nach den vielen bereits erschienenen Besprechungen möglichst herabgestimmt hat, wird gleichwohl noch immer von einem eigenen Gefühle des Bedauerns über die menschliche Hinfälligkeit ergriffen, wenn er sich herbei lässt, die Schrift durchzulesen und so selbst Zeuge wird, wie ein so geistreicher Schriftsteller, wie Strauss, allmählich so arm und dürftig geworden ist, blos noch die ausgetretenen Gleise moderner Halbbildung mühsam dahinzuziehen. Ein grosser Theil der Wahrheiten und Irrthümer überhaupt stammt aus den zu allen Zeiten kleinen Kreisen der eigentlichen Forscher, von hier aus werden Wahrheit und Irrthum zu breitern Strömungen in weitern Schichten, in der Regel zunächst zu Schlagwörtern gewisser Parteien, bis sie noch weiter hinabsteigen und sozusagen trivial werden. Für die Wahrheit gibt es keinen grösseren Triumph, als endlich allgemeingiltig oder selbst trivial geworden zu sein. Aber höchst beschämend für ein Zeitalter ist es, wenn es nicht die Bildung und die

Kraft besitzt, zu hindern, dass Irrthümer, geboren in dem forschenden Geiste weniger Denker, zu beherrschenden Schlagworten grosser Parteien, ja endlieh zur Weisheit auf der Gasse werden. Meistens ist es der Fall, dass während gewisse irrige Ansichten so ihren Lauf durch die grossen Massen nehmen, sie selbst in den Kreisen der eigentlichen Forscher, von denen sie herstammen, längst berichtigt und durch ganz andre wissenschaftliche Ergebnisse verdrängt sind.

Dass nun Strauss in dem vorliegenden Buche sich durchweg in irrigen Meinungen bewegt, von denen wir allein die philosophischen im Auge haben, brauchen wir wohl unsern Lesern nicht erst zu sagen. Aber das Bedauerliche dabei ist das, dass diese Irrthümer nirgends die Fehlgriffe eines eigentlichen Forschergeistes sind, sondern nur solche, die sich bereits im zweiten oder dritten Stadium der Verbreitung befinden, d. h. Gemeingut gewisser grösserer oder sehr grosser Kreise geworden sind.

Zu diesen Dingen gehört z. B., dass der Glaube an Gott verschwinden müsse, wenn man lernt, der Himmel sei kein festes Gewölbe, S. 105, oder wenn von einer Wohnungsnoth Gottes gesprochen wird, weil „das Weltsystem nach dem jetzigen Stande der Astronomie keinen Raum für einen Pallast eines von Engeln umgebenen Gottes mehr habe.“ S. 105 f. Dass, weil Donner und Blitz auf natürliche Ursachen zurückgeführt sind, man *darum* auch Gott nicht mehr persönlich denken könne, S. 106. Desgleichen spricht er S. 129 seine Besorgniss aus, wo denn die vielen Seelen, wenn sie unsterblich wären, im Weltenraum ihr Unterkommen finden sollten. Auch die Phrase kehrt hier wieder, dass Bildung und Religion im umgekehrten Verhältniss stehen, S. 136, wobei Sachsen sich gefallen lassen muss, als ein besonders gebildetes und zugleich ungläubiges Land angesehen zu werden. Recht nach Art unreifer und

unwissender Literaten, die das wenige, was sie kennen, für das Beste in *allen* Beziehungen anpreisen, ist es, wenn hier eine besondere Bewunderung für Goethe und Lessing als *Philosophen* zur Schau getragen wird. Göthe wird namentlich als Darwinianer gefeiert, S. 125 ff., ein Ruhm, der bei Göthe sogar noch sehr zweifelhafter Natur ist, und Lessing vornämlich um seines thörichten Wortes gepriesen, als sei das Streben nach Wahrheit besser, als diese selbst. S. 119. Wenn man von Göthe als Philosophen weiter nichts wüsste, als dass er Spinoza's System um seiner grossartigen Uneigennützigkeit bewundert und von Lessing, dass er in Spinoza den tiefsinnigen Metaphysiker verehrte, würde man nicht umhin können, schon um deswillen sehr gering von deren Philosophiren zu denken. Man läuft indes überall Gefahr, die wahren Verdienste grosser Männer zu schmälern, wenn selbst deren Schwächen für tiefsinnige Weisheit ausgegeben werden. Wo viel Licht ist, da ist auch viel Schatten; wie man Melanchthon seine astrologischen Grillen, so möge man auch Göthe und Lessing ihre schwächlichen philosophischen Betrachtungen zu gute halten, mögen sie selbst zuweilen auch noch soviel Gewicht darauf gelegt haben. Man lasse das Wort Göthe's ihm selbst zu gute kommen: man kann von Einem Manne nicht alles fordern. Uebrigens ist nicht jeder, der jene philosophischen Meinungen mit Lessing und Göthe theilt, auch darum schon ein Lessing oder Göthe. Um noch einige Vorurtheile zu nennen, in welchen Strauss sich ganz auf dem Niveau grosser herrschender Strömungen bewegt, heben wir u. a. hervor: die Welt ist Ein Ganzes. S. 113. Die Vielheit der Welten ist *unendlich* und wer sie für endlich halte, thue dies in theologischer Befangenheit. S. 105 u. 147. Die Annahme eines substantiell von der Welt verschiedenen Gottes und eines selbständigen Seelenwesens wird Dualismus geschmähet. S. 205 u. 207.

Der Zweckbegriff wird erst auf den Kopf gestellt, als ob darin die Wirkung der Ursache vorangehen müsste, um alsdann als ungereimt abgewiesen zu werden. S. 211. Dagegen wird Darwin als *sicherer* Weg gepriesen S. 216, der den Zweckbegriff aus der Natur eliminirt habe. S. 213.

An einigen Punkten wird es besonders recht deutlich, wie Strauss ganz naiv fortplaudert in einer Anschauung, die in den eigentlichen forschenden Kreisen theils bereits ganz aufgegeben, theils heftig erschüttert ist. S. 129 u. 205 wird erzählt, wie das geistige Leben mit dem leiblichen entstehe und abnehme und *darum* mit ihm identisch sei, wie die natürlichen Kräfte bald zu Bewegungs-, bald zu vitalen, bald zu geistigen Kräften umschlagen. S. 145 wird mit drei Zeilen die Realität der Aussenwelt im Gegensatz zur Welt der Vorstellung bewiesen. Wahrlich wenn es so bequem wäre, über diese Fragen hinwegzukommen, so hätte sich die neuere Psychologie nnd Philosophie viele Mühe und Arbeit ersparen können!

Ueberhaupt ist zu bemerken, dass Strauss jetzt endlich und zwar mit Bewusstsein fast durchweg zu den Ansichten des gemeinen Materialismus übergegangen ist. Das ist ohne Zweifel ein Fortschritt und zwar der einzige, den wir in dieser Schrift im Vergleich mit den frühern bemerken, ein Fortschritt, wenn auch nicht zur Wahrheit, so doch zur Klarheit. Mit einer gewissen Entrüstung weist er sonst namentlich in seiner Glaubenslehre den Materialismus als eine niedere, äussere, mechanische Weltanschauung ab, während er doch von Anfang an vollkommen mit den Resultaten des Materialismus eins war, ohne es freilich zu wissen, oder wenigstens es Wort haben zu wollen. Jetzt hat er, was er sonst so hoch hielt, die besondere Lebenskraft aufgegeben, S. 171, und dem früher immanenten,

unbewussten Künstler*) oder Zweck hat die Darwinsche Theorie Platz gemacht. Gleichwohl hat er doch den Materialismus metaphysisch nicht richtig aufgefasst, wenn er ihn Monismus nennt, der darauf ausgehe, die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip, Welt und Leben aus Einem Stück zu erklären. S. 208. Dem Resultate nach fällt ja der Materialismus mit dem idealistischen Monismus zusammen, dem Princip nach aber basirt der naturwissenschaftliche, empirische Materialismus nicht auf Monismus, sondern auf Pluralismus resp. einer gewissen Art von Atomistik.

Hier brechen bei Strauss die alten Hegelschen Reminiscenzen wieder durch, die auch sonst an manchen Stellen unverhüllt zu Tage treten, z. B. S. 112 f., wo in einer pedantischen Weise, die gegen den sonst hier herrschenden feuilletonartigen Ton sehr eigenthümlich absticht, docirt wird: alles Sein sei nur ein relatives Sein; Sein sei die Einheit in der Vielheit. S. 119. Ueberall herrsche nur ein ewiger Kreislauf des Werdens**). S. 149. Das Gute sei das Allgemeine. S. 236.

Unter dem Einflusse Hegel's resp. Schleiermacher's

---

*) S. diese Zeitschrift. X. S. 235.

**) Es ist gewiss richtig, wer Strauss und seine Gesinnungsgenossen ernstlich widerlegen will, der muss auf die Begriffe von Sein und Werden zurückgehen und zeigen, dass das Sein das Primäre ist, ohne welches es ein Werden nicht geben kann. Aber sehr leichtfertig und voreilig ist es, wenn darauf gestützt ein Recensent über Strauss im Magazin für die Literatur des Auslandes 1872, N. 52 Alex. Jung sich in folgender Weise ergeht: „Gott ist gewisser als jeder mathematische Satz, denn jedes Axiom ist eine Bedingung der Wahrheit an sich. Gott ist gewisser als jede andere Gewissheit, denn jede andere Gewissheit setzt eine Gewissheit an sich voraus. Daher ist die Unsterblichkeit der Geister gewisser als die Sterblichkeit der Leiber: *denn* alles Vergehn und Werden hat zu seinem Prius das Sein, also etwas, was das Werden erst ermöglicht.“ Man sieht wie Thorheit sich nicht allein an falsche, sondern auch an halbwegs richtige metaphysische Sätze anschliessen kann.

hat sich Strauss gebildet, ganz natürlich, dass diese alten Ideen mit derjenigen Kraft noch jetzt wirken, die Vorstellungen eigen ist, welche bei grosser geistiger Empfänglichkeit aufgenommen worden sind. Darum zeigt sich denn auch Strauss durchweg ganz gefangen in diesen Gedankenwendungen und seine Bornirtheit in diesen Dingen ist keine geringere, als welche er den Orthodoxen in ihrer Dogmatik vorwirft. Wie von einem Evangelium kann er nicht loskommen von dem sogenannten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl im Sinne Schleiermacher's. Wer wüsste nicht, dass der Mensch, wie jeder Organismus ein höchst abhängiges Geschöpf ist, dass er essen, trinken, athmen u. s. w. muss? Wer aber, der es nicht wüsste, würde wohl rathen, was Strauss aus diesen trivialen Thatsachen macht! Nichts weniger nämlich kommt heraus, als eine auf die Abhängigkeit vom Universum basirte Religion, ein Glaube an das All! Und es ist Strauss Ernst mit diesem Glauben. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös. S. 143. Wie soll man nun ein Verfahren bezeichnen, welches aus dem Umstande, dass der Mensch essen und trinken muss, eine Religion macht? Wie man es aber auch bezeichnen mag, jedenfalls darf man es nicht *neu* nennen.*)

---

*) Leider ist dieses Verfahren, welches so leichtfertig mit dem Zu- oder Absprechen der Religion für gewisse theoretische Meinungen umgeht, weder veraltet noch neu. Es wird nicht selten auch von sogenannter positiver Seite geübt. Im Jahre 1870 unternahm der Dr. theol. W. Hoffmann in Berlin die Herausgabe einer periodischen Schrift „Deutschland“ genannt, welche „ein geistiges Denkmal der Einheit Deutschlands“ sein und deren erste Bände „den Geist und Charakter“ der Schrift bekunden sollten. In dem zweiten Bande derselben ist auch ein philosophischer Aufsatz enthalten, verfasst von Franz Hoffmann mit der Ueberschrift: Franz von Baader's

Dass die bekannte pantheistische Weltanschauung, welche Strauss hier vorträgt, etwas *Neues* sei, das kann

---

Stellung in der Geschichte der Philosophie. Als philosophischen Repräsentanten des Geistes des geeinigten Deutschlands hat der Herr Herausgeber also Baader gewählt, den Mann, wie er hinzusetzt, „geweihtester, tiefster Speculation, der am meisten die Grundgedanken christlicher Wahrheit zu fruchtbaren Ideen des philosophischen Geistes gestaltet hat“, S. 343, den Mann, welchen der Herr Verfasser der Abhandlung „als den Philosophen der Zukunft“ zu bezeichnen für gut findet, für dessen Anerkennung sich bereits die Zeichen mehren sollen. S. 340. In diesem Aufsatz wird vielleicht noch mehr dem Naturphilosophen Oken, als von Baader gehandelt; und es wird Oken nicht nur überhaupt ein religiöser Standpunkt, sondern sogar ein christlicher Theismus vindicirt. Die Ausdrücke für den krassesten Pantheismus, oder, was hier dasselbe ist, für Naturalismus können nicht stärker gewählt werden, als die sind, welche hier aus den Schriften Oken's mitgetheilt werden. Z. B. das Weltall ist die Selbsterscheinung und Selbstverwirklichung Gottes. Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt. Die individuelle Unsterblichkeit wird geradezu und mit dürren Worten geleugnet, so dass es selbst sein Apologet erkennt. Nur die Welt oder Gott als Wesen der Totalerscheinungen ist beharrlich. Sollten die Individuen nicht sterben, sondern ewig leben, so müsste die Welt sterben, denn das Leben der Welt besteht in dem Wechsel der Pole. S. 308 f. Hier nun findet selbst der Herr Verfasser dieser Abhandlung wenigstens „einen pantheistischen Zug“. Aber nichts desto weniger nimmt er Oken nicht allein in Schutz gegen die Beschuldigung des Pantheismus oder Naturalismus, sondern will ihn auch als einen christlichen Theisten, der auf dem Standpunkt des Glaubens an die Trinität steht, verehrt wissen. Wahrlich Strauss hätte nichts, gar nichts an seiner pantheistischen oder naturalistischen Weltanschauung zu ändern, nur ein klein wenig die Ausdrücke mehr nach dem Geschmacke der christlichen Pantheisten zu modeln brauchen, und man würde nicht verfehlt haben, ihn auch von sehr positiver Seite her als einen christlichen Theisten zu begrüssen.

Sonderbare Menschen! Wie genügsam und zuvorkommend sie sind, wenn es gilt, auch den krassesten Pantheismus und Naturalismus als Zeugniss unanfechtbarer Gläubigkeit anzustellen und wie bereitwillig auf der andern Seite, alles, was nicht Pantheismus ist, sofort als Atheismus schlimmster Art zu brandmarken!

er doch nur solchen weis machen wollen, welche von alten und neuen Pantheismus oder Naturalismus schlechthin noch gar nichts wissen. Wenn unsre jungen Literaten sich in dergleichen Reden ergehen, dieselben als unumstössliche Resultate der neuesten wissenschaftlichen Forschungen ansehen und nun als etwas ganz *Neues* im orakelhaften Tone vortragen, so mag man das ihrer Unwissenheit zu gut halten, sie wissen ja nicht, woher dergleichen stammt, meinen wohl gar, es selbst erfunden zu haben. Aber Strauss, durch und durch ein Schüler Hegelscher Philosophie, sollte doch nicht so sprechen, als wüsste er nicht, dass er damit sehr alte und bekannte Dinge vorbringt, sollte sich doch nicht vorreden, als wandle er „neue Bahnen“. S. 367. Gesetzt nun aber, der sogenannte neue Glaube sei wirklich *neu*, ist er darum schon wahr und ist Neuheit der höchste Titel des Lebens? Nach Hegel allerdings, ihm ist das Neueste immer das Beste. Den Frauen pflegt gleichfalls die neueste Mode die schönste zu sein. Eine auch von Strauss gepriesene Autorität, Fürst Bismarck, sagt von den Verfassungen: es geht ihnen wie den Damen, die jüngste gefällt immer am besten.

Zur Entschuldigung dieses Buches könnte man geltend machen: es soll gar keine Untersuchung sein, sondern nur eine Zusammenfassung der angeblichen Resultate moderner Theorien. Und allerdings macht die Schrift auch den Eindruck, spricht doch ein Recensent derselben geradezu die Vermuthung aus, es möchte als ein Handbuch, als eine Art populärer Katechismus der modernen Weisheit bei Strauss bestellt sein. Wie gesagt, den Eindruck macht die Schrift allerdings, es wird darin von allen und jedem geredet und wer den Inhalt derselben inne hat, kann auf jede Frage des modernen Bewusstseins eine leidliche Antwort geben, sogar über Musik, Poesie, Staatsverfassung, Socialismus, Todesstrafe u. s. w. Aus diesem Gesichtspunkte des Be-

strebens, jedem auf jede der Tagesfragen eine Antwort zurecht zu machen, möchten wir auch die weitläufigen theologischen Erörterungen ansehen. Denn was kann dergleichen hier sonst für einen Zweck haben? Wenn jemand so radical als Strauss verfährt, die Leugnung von Gott, Seele, Unsterblichkeit für so ausgemacht hält, dass er nicht mehr nach Beweisen, sondern höchstens nach Bestätigungen des Atheismus sucht und dann noch nebenher sich in eine weitschichtige Kritik der Evangelien und deren scheinbare Widersprüche einlässt, so macht das den Eindruck des Kleinlichen, der Mäkelei und ist nur subjectiv daraus zu erklären, dass bei diesen Gegenständen Erinnerungen an Untersuchungen wach werden, welche er vordem mit voller Geistesfrische getrieben hat.

Wäre die Vermuthung jenes Recensenten begründet, dass hier nur in ein Handbuch die moderne Weisheit gesammelt wäre, dann wäre es freilich auch erklärlich, dass Strauss nicht mehr bringt, als was eben ganz auf der Oberfläche lag, denn bekanntlich lernt die Menge nichts lieber, als was sie schon weis. Freilich müsste man dann dem aristokratisch gesinnten Herrn Verfasser sagen, dass er ein Vademecum für das spiessbürgerliche Literatenthum der allerschlechtesten Sorte zurecht gemacht habe.

Aber das hat Strauss nicht gewollt, er prätendirt mehr. Die öffentliche Meinung schlägt er nicht zu hoch an, sie repräsentirt ihm nur das herrschende Vorurtheil. S. 289. Das Buch soll nach der Absicht des Verfassers wirklich wissenschaftliche Untersuchung sein, es soll zeigen, ob die moderne Anschauung festen Grund, sichere Tragfähigkeit, Einheit und Zusammenhang in sich selbst besitzt. S. 10. Das ist eigentlich das Bedauerlichste, dass der Herr Verfasser selbst glaubt, mit so wohlfeilen Mitteln etwas Wissenschaftliches geleistet zu haben. Er steht, wie er selbst sagt,

an der Schwelle des Greisenalters und hat 40 Jahre sich mit derartigen Arbeiten befasst. Wie? hat er denn niemals in dieser langen Zeit Schriften in der Hand gehabt, welche die sogenannte moderne Weltanschauung zum Gegenstand ihrer Kritik gemacht haben? Es scheint nicht so, denn er sieht in dem modernen Idealismus die *ganze* Philosophie. S. 119. Gleichwohl kann man sich eine solche Einseitigkeit bei der ausgedehnten Gelehrsamkeit des Herrn Verfassers nicht denken. Hat er vielleicht aus dem, was er gelesen, nur das benutzt, was ihm gerade zusagte? Das verträgt sich mit ehrlicher Wissenschaftlichkeit nicht. Soll man annehmen, er hat anderes, als er schon wusste, nicht mehr verstehen können? Das Schlimmste jedenfalls ist, er weis das selbst nicht, er glaubt auf der Höhe der Wissenschaft zu stehen und spielt in dieser Ignoranz die lächerlichste Rolle, als praeceptor Germaniae auftreten zu wollen.

Wie hat Strauss so tief sinken können? Er ist wie so viele geistreiche, gelehrte, talentvolle Männer ein Opfer Hegelscher Philosophie geworden!

Il y a des personnes qui étudient toute leur vie et qui à la fin de la vie ont tout appris — homis à penser. (Pascal). *)

---

*) Bei dieser Gelegenheit werde sogleich noch zweier Schriften gedacht, die uns soeben zur Besprechung übersandt worden sind:

1) *Jürgen Bona Meyer: Der alte und der neue Glaube.* Betrachtungen über David Friedrich Strauss' Bekenntniss. Bonn 1873. 80 S.

2) *Friedrich Nietzsche*: *Unzeitgemässe Betrachtungen.* Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller. Leipzig, Verlag von E. W. Fritzsch. 1873. 101 S.

Das erste Schriftchen sucht in seiner zweiten Hälfte namentlich die Betrachtungen von Strauss über die biblische Anschauung von Vermögen und Ehe zurückzuweisen resp. zu berichtigen. Im ersten

Theile werden dem Atheismus von Strauss folgende schwächliche Gedanken entgegengestellt: Unser Denken treibt uns an, in dem Wechsel der Erscheinungen einen letzten Halt zu suchen. Unser Wollen nöthigt diese Kraft so zu denken, dass sie im Stande sei, den Wirrwarr der zahllosen endlichen Willenstriebe zur Harmonie einer sittlichen Weltordnung auszugleichen. Unser Gefühl macht uns den Zusammenhang der also gewonnenen Weltanschauung werthvoll. Das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen kann unser Geist sich nicht als ein Vieles, sondern nur als Eines vorstellen, weil der erregte Einheitstrieb unseres Denkens sonst nicht vollauf befriedigt wird. S. 23. Dieses Eine muss als ein „Selbst“ gedacht werden. In diesem Sinne wünscht der Herr Verfasser eine kirchliche Reform nach der Weise des Protestanten-Vereins, der Alt-Katholiken oder der freien Gemeinden. Diese Gedanken machen übrigens, wie für nöthig erachtet wird hinzuzufügen, nicht Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit, als vielmehr den eines religiösen Bekenntnisses, „auf dessen Gehör der Herr Verfasser sich einiges Anrecht bereits erworben zu haben glaubt.“ S. 8. Wodurch er sich dies erworben hat, wird nicht gesagt. Hierbei möchten wir ihn auf eine sehr richtige Bemerkung der zweitgenannten Schrift aufmerksam machen: „Ein Bekenntniss über seinen Glauben abzulegen muss als unvergleichlich anspruchsvoller gelten (als seine eigne Biographie zu schreiben): weil es voraussetzt, dass der Bekennende nicht nur auf das, was er während seines Daseins erlebt oder erforscht, oder gesehen hat, Werth legt, sondern sogar auf das, was er geglaubt hat.“ Besonders interessant wird diese zweitgenannte Schrift da, wo sie Strauss als Schriftsteller behandelt. Während in der Regel Freunde und Feinde Strauss als classischen Stilisten nicht genug erheben können und auch Herr Meyer sein „bestechendes Darstellungstalent“ bewundert, wird hier an einer reichen Auswahl von Stilproben namentlich aus der letzten Schrift von Strauss das äusserst Nachlässige, Unklare und Undeutsche seiner Schreibweise dargethan, so dass von einer classischen Darstellungsart bei Strauss keine Rede sein könne. Wir stimmen hierin dem Herrn Verfasser vollkommen bei, wenn er dem landläufigen Vorurtheile über Strauss, wie überhaupt der modernen saloppen Schreibweise entgegentritt. Möchte er seine Mahnungen nur selbst beherzigen und sich künftig freihalten von derartigen burschikosen Ausdrücken und Grobheiten, davon seine jetzige Schrift wimmelt. — Endlich sei noch die ganz vorzügliche Ausstattung dieses Buches, was Druck und Papier anbetrifft, hervorgehoben.

Dr. Theodor Weber: Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik. Münster, E. C. Bruun. 1873.

I. Band. 74 S. Das Princip der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik.

II. Band. 94 S. Antikritische Erörterungen über das Cartesische cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie.

III. Band. 106 S. Wissen und Wesen des menschlichen Geistes.

Wie wenig der gemeinsame Titel dieser drei Bändchen zu deren Inhalt passt, zeigt schon der jedem derselben noch beigefügte speciellere Titel. Aber auch dieser bezeichnet nur sehr ungenau den eigentlichen Inhalt der Hefte. Es ist weder abzusehen, wie Geschichte der Philosophie, noch die nähere Bestimmung der „neuern deutschen", noch auch Metaphysik in den Titel hat kommen können.

Das Geschichtliche, welches darin vorgetragen wird, besteht darin, dass Augustinus den Satz cogito ergo sum vorbereitet, I. 54—58, Cartesius denselben aufgestellt hat, I. 58—68, Schelling und Baader diesen Ausspruch irrthümlicher Weise auf Identität des Seins und Denken gedeutet II. 1—94, Kant und A. Günther ihn zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen gemacht haben.

Unter Metaphysik scheint der Herr Verfasser nichts anderes zu verstehen als Erörterungen über das Princip des Des-Cartes: cogito ergo sum. Daran ist nun allerdings insofern etwas Wahres, als die Metaphysik füglich direct mit dem Idealismus oder dem Ich anheben kann. Führt aber die Speculation von diesem Ausgangspunkte nicht weiter, als wie weit der Herr Ver-

fasser gelangt ist, so wird man kaum dergleichen Metaphysik nennen dürfen.

Es wird nämlich ausgeführt: ursprünglich sind uns nur unsere Vorstellungen als Zustände in uns gegeben. Diese werden nun *sofort* als die Einwirkungen *äusserer* Dinge angesehen, denn für den metaphysischen Idealismus scheint der Herr Verfasser, wie die Bemerkung I. 70 über Fichte zeigt, kein Verständniss zu haben. In der Auffassung und Ordnung der blossen Vorstellungen, als Eindrücke zeigt sich der Verstand, in der Zurückführung dieser Eindrücke auf äussere Dinge als deren Ursachen, zeigt sich die Vernunft thätig.

Da der menschliche Geist etwas ursprünglich Indifferentes ist, ohne angeborene Ideen, wenn schon von ihm in seiner primitiven Daseinsweise auch bereits die Ideen der Räumlichkeit und Gestaltung prädicirt werden müssen III. 97, so bedarf er zu seiner Entwickelung der Anregung durch äussere Dinge. Durch diese gelangen wir wohl zum Bewusstsein, aber noch nicht zum Selbstbewusstsein. Dieses kann nur seine Ursache in einem andern Selbstbewusstsein haben. Dem Stammvater unsers Geschlechts kann es nur durch unmittelbaren Verkehr mit Gott selbst entstanden sein. I. 92—94. Gott hingegen ist ursprüngliches, absolutes Selbstbewusstsein und zwar in der Form der Dreieinigkeit. III. 103—106. Von ihm rühren auch die äussern Dinge her, jedoch so, dass er sie wohl geschaffen hat, aber ihrem Sein nach nicht wieder aufheben kann. Dafür wird die Autorität Augustinus angeführt. I. 22—25. Es deutet dies darauf hin, dass der Herr Verfasser wohl die Nothwendigkeit, absolut seiender letzter Träger der Erscheinungen gefühlt hat, er kommt oft auf den Punkt zurück, dass den Erscheinungen, den Vermögen, Kräften eine Substanz als Ursache zukommen müsse und dass, ebenso die geistigen Kräfte nothwendig die Annahme einer selbständigen Seelensubstanz als Träger und Ur-

sache erfordern, und zwar müsse dieselbe etwas Einfaches, schlechthin untheilbares sein. III. 100.

Im allgemeinen scheint der Herr Verfasser seine Arbeit als eine Fortsetzung und weitere Ausgestaltung der Philosophie A. Günther's anzusehen II. 79 und hat die Hoffnung, etwas zur Aussöhnung der Gegensätze von Glauben und Wissen, Offenbarung und freier Forschung, von positivem Christenthum und Philosophie beigetragen zu haben.

Hermann Doergens: Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte. Leipzig 1872. 80 S.

Die eine Art der Geschichtsbetrachtung (Cousin, Hermann Grimm) ist vorzugsweise biographisch, sie sieht die grossen Männer der Geschichte als deren Repräsentanten an, als das Hauptmoment, wodurch die Geschichte sich fortbewegt, die andere Art der Geschichtsbetrachtung (Buckle) reflectirt allein auf die Arbeit der Menge und deren Kampf ums Dasein. Der Verfasser will beide Anschauungen vereinigen, will die Repräsentanten der Geschichte und deren Mitwelt gleichsam als in einer Ehegemeinschaft stehend ansehen. „Für die Vollziehung jeder geistigen That liegt die typische Andeutung in dem Auftritt vor, den Moses in der Genesis erzählt und der sich mit Adam und Eva zutrug. Beide stellen je ein Princip, Adam oder das Männliche den Verstand, Eva oder das Weibliche die Zugänglichkeit dar. Nach Massgabe des Willens, worüber beide Principien einig werden, oder nicht einig werden, vollzieht sich das Werden der Geschichte, wobei bemerkt werden muss, dass das weibliche Princip durch die Mitwelt dargestellt wird. Ihr Zusammengehen kann dem Ge-

setze gemäss sein oder zuwider, in welchem Falle auch der Mangel an Erkenntniss Ursache sein kann. Beispiele für den Fall, dass beide Principien nicht harmonirten, waren Joseph II. und Ludwig XVI. Jener fand seine Mitwelt, worauf er angewiesen war, nicht geneigt ihm zu folgen, daher diese Ehegemeinschaft ohne Segen blieb; denn die Früchte wären der Segen gewesen. Ludwig XVI. hatte nicht die Beharrlichkeit, welche von dem männlichen Princip erwartet wird, weil er glaubte mit zwei Weibern leben zu können, mit dem Hofe und mit der Nation. Diese historische Bigamie brachte böse Früchte, die ihrem Erzeuger den Untergang bereitete.“ Dies dürfte wohl die Quintessenz des Büchleins sein, welche mit einer Manier, die der Hegel'schen Dialectik nahe steht, weiter dargelegt wird.

Dass der Name des Aristoteles mit in den Titel aufgenonmen ist, hat keinen andern Grund, als wie auch die Alten ihre Abhandlungen zuweilen mit einem berühmten Namen schmückten wie z. B. Laelius oder über die Freundschaft, Cato major oder über das Greisenalter. Doch passte dieser Vergleich, welchen der Verfasser macht, nicht ganz, denn bei den Alten werden die Personen, mit deren Namen eine Abhandlung überschrieben ist, als redende Personen, als solche, die den Hauptinhalt vortragen, eingeführt, hier aber wird Aristoteles kaum ein paar mal nur ganz beiläufig erwähnt. —

J. J. Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des öffentlichen Rechts. Nach dem französischen Originale von Max Freiherrn von Rast. Berlin 1873. 222 S.

Der Herr Uebersetzer hat wohl nicht Unrecht, wenn er glaubt, eine Erinnerung an diese einflussreiche aber

schon halbvergessene Abhandlung Rousseau's werde unsern Zeitgenossen in der Discussion über die jetzigen politischen Staatstheorien sehr nützlich sein. Der Uebersetzung sind unter dem Texte Anmerkungen beigegeben, welche theils geschichtliche Erläuterungen, theils Anwendungen auf die gegenwärtige politische Lage enthalten. —

Eduard Olawsky: Die praktischen oder Werthurtheile gegenüber den theoretischen oder Wissensurtheilen. Im Programme des Königl. Gymnasiums zu Lissa vom 8. April 1873.

Die vorliegende Abhandlung bekundet von neuem das Talent des Herrn Verfassers für populäre, namentlich im pädagogischen Interesse entworfene Darstellungen psychologischer Gegenstände. Unter Werthurtheilen werden die praktischen Urtheile des Vorziehens oder Verwerfens verstanden; sie werden in drei Klassen getheilt, in solche, welche in Folge des augenblicklichen Sinnenreizes entstehen, und bei Kindern und rückständigen Naturvölkern die herrschenden sind, in solche, welche aus Rücksichten des Schadens und Nutzens gefällt werden und in die absoluten Urtheile des ästhetischen resp. ethischen Beifalls oder Misfallens. Mit sittlicher Wärme wendet sich der Herr Verfasser gegen die modernen Versuche, auch diese letzteren flüssig, relativ zu machen und damit ihres absoluten Werthes zu berauben. Durch Lehre und Beispiel wird der Nachweis geführt, wie das Seelenleben, d. h. hier die Werthurtheile des Einzelnen, abhängig ist von dem seines Volkes und sodann wie die geistige Bildung des einen Culturvolkes wiederum in ganz ähnlicher Weise von

dem Seelenleben der übrigen befruchtet und beeinflusst wird. Eine Bemerkung erlauben wir uns zu dem Abschnitt S. 3, welcher überschrieben ist: wie und warum verbinden sich die Vorstellungen in unserem Innern? Die Antwort darauf wird in einem Gleichnisse gegeben nämlich wie und warum sich Personen, wenn sie zusammentreffen, theils hassen, theils lieben. Die Aehnlichkeit wird sehr weit durchgeführt. Derartige Gleichnisse, wenn sie, wie es hier den Anschein hat, als Erklärung dienen sollen, erscheinen uns abgesehn davon, dass sie zur Erklärung untauglich sind, namentlich in pädagogischer Hinsicht bedenklich. Man muss ohnehin den Anfänger in der Psychologie vor dem Gedanken, der sich so leicht einschleicht, oft genug warnen, die einzelnen Vorstellungen zu personificiren, als läge es in ihrem persönlichen Ermessen, sich mit andern zu verbinden oder nicht. Hier ist es vielmehr am Platze, den Mechanismus, die Unfreiheit in der Verbindung der Vorstellungen zu betonen. Völlig unzutreffend aber wird das Gleichniss, wenn es gar den Grund der Verbindung oder Trennung der Vorstellungen angeben soll, denn die persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander haben ihren Grund in den besondern Verbindungen der Vorstellungen, aber nicht umgekehrt. Doch eine wirkliche Erklärung der Verbindung oder Trennung der Vorstellungen wollte wohl auch der Herr Verfasser nicht angeben, und bedurfte dessen auch nicht für seine Zwecke, es genügte die Thatsache, dass sich die Vorstellungen im Innern nach bestimmten Gesetzen verbinden oder trennen.

Zwei Briefe Herbart's. Als Beitrag zu seiner Biographie mitgetheilt von Dr. Robert Zimmermann. Wien 1871. Aus dem Novemberhefte des Jahrgangs 1871 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften (LXIX. Bd. S. 225) besonders abgedruckt.

Von den beiden hier mitgetheilten Briefen ist der erstere an den Geh. Medicinalrath Prof. Dr. Sachs in Königsberg gerichtet, datirt: Königsberg den 26. März 1833, und enthält eine kurze Rechtfertigung, warum Herbart sich einen Kantianer nannte. In dem zweiten Briefe, welcher adressirt ist an den Geh. Justizrath und Prof. der Rechte an der Universität Königsberg Dr. Friedrich Daniel Sanio d. d. Göttingen d. 26. Juni 1836 spricht Herbart den Wunsch aus, es möchten aus Königsberg, wo der Gewinn seiner Bemühungen um Pädagogik und Lehrkunst in Ruinen liege, mehr Beweise des Verständnisses für seine Philosophie kommen und hofft, dass Prof. Sanio die Rechtsphilosophie in seinem Sinne bearbeiten werde.

In der Vorbemerkung bedauert es der Herr Herausgeber, dass Herbart noch immer keine ausführliche Biographie gefunden habe und hegt die Erwartung, dass eine solche zu dem am 4. Mai 1876 bevorstehenden hundertjährigem Gedächtnisse seiner Geburt vorgearbeitet wird, wo dann wohl auch Herbart's noch lebende hochbetagte, verehrungswürdige Wittwe den reichen handschriftlichen Nachlass der Oeffentlichkeit nicht länger mehr entziehen werde.

Dr. Robert Zimmermann: Ueber Kant's mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Classe. LXVII. Band, 1. Heft. 1871.

Als Kant's mathematisches Vorurtheil betrachtet der Herr Verfasser die Meinung, dass die mathematischen Urtheile synthetische Urtheile a priori seien. Dass dies nur ein unbewiesenes und unbeweisbares Vorurtheil sei, auf welchen sich der grösste Theil der Kantischen Kritik der reinen Vernunft gründe, wird mit der dem Herrn Verfasser eigenen Schärfe und Sachkenntniss in überzeugender Weise dargethan.

Dr. Hermannus Siebeck: Quaestiones duae de philosophia Graecorum.

1. Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant.
2. De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo.

Halis 1872. 48 p.

Der Verfasser, der Herr Dr. Siebeck, hat sich jüngst bei der philosophischen Facultät der Universität Halle habilitirt und zu dem Zwecke dieser Facultät die beiden obengenannten Untersuchungen vorgelegt, welche gegenwärtig im Druck erschienen sind.

Die erste Abhandlung nimmt einen Gedanken auf, auf welchen bereits Volkmann aufmerksam gemacht hat,*) dass nämlich bei Aristoteles einzelne Gruppen psychologischer Erscheinungen in einer Weise aufgefasst und erklärt werden, die der Methode Herbart's in gewissem

*) Volkmann: Grundz. d. Arist. Psychol. p. 21.

Sinne verwandt ist. Brandis übertrieb diesen Gedanken und behauptete geradezu, dass die Anfänge der Herbartischen Philosophie sich bei Aristoteles fänden. *)

In den vorliegenden Abhandlungen sind nun die Punkte, hinsichtlich deren sich eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den psychologischen Erklärungen bei Aristoteles und Herbart findet, aufgeführt und eingehend erörtert, es wird aber dabei zugleich auf die trotz der Analogie überall hervortretende Verschiedenheit hingewiesen.

Die Punkte, um welche es sich hierbei handelt, sind folgende: 1) Aristoteles, wiewohl der eigentliche Begründer der Lehre von den Seelenvermögen, sucht doch ausdrücklich das Fühlen und Wollen aus der Einen Kraft der Seele, der vorstellenden Kraft abzuleiten und diese beiden Kräfte nur als Modificationen der letztern zu beweisen. 2) Eine gewisse Analogie besteht zwischen dem, was Aristoteles und Herbart über die Wechselwirkung, die Verschmelzung und Hemmung der Vorstellungen sagen; 3) zwischen dem, was Aristoteles von den unterhalb des Bewusstseins noch *δυνάμει* vorhandenen *φαντασίαι* und was Herbart über die in ein Streben vorzustellen verwandelten Vorstellungen lehrt. 4) Hinsichtlich der Aufstellung der allgemeinen Reproductionsgesetze. 5) In der bereits bei Aristoteles bedeutsamen Verwendung der Thatsache von Reihenbildung. 6) In der Erklärung des Phänomens des Traumes; hier ist die Annäherung beider Erklärungsweisen besonders interessant, wie sich denn hier bei Aristoteles sogar ein Analogon zu den freisteigenden Vorstellungen Herbart's findet.

Uebrigens überschätzt der Herr Verfasser diese Vergleichungspunkte keineswegs, er knüpft vielmehr die Bemerkung daran, dass sie bei der überaus grossen prin-

---

*) Brandis: Gesch. der gr.-röm. Phil. II. p. 62, 1199, 1202.

cipiellen Differenz der Psychologien von Aristoteles und Herbart von sehr geringer Bedeutung sind, und dass sie sich dem Aristoteles auch nicht aus seinen psychologischen Principien als vielmehr aus seiner unbefangenen und genauen Beobachtungsweise ergeben haben. Jetzt seien die Analogien doch in sofern von Bedeutung, als sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf ihre Richtigkeit daraus schliessen lasse, dass sie sich gerade bei den beiden Philosophen finden, die sonst so verschiedenen Principien folgen. —

Die zweite Abhandlung erörtert die Frage, wie die platonischen Ideen als wirkende Kräfte im Philebus erscheinen. Wenn es auch im allgemeinen richtig ist, dass der Begriff physischer Causalität und Wechselwirkung bei Plato fehlt, so lässt sich doch nicht leugnen, dass Plato im Philebus den Versuch macht, die Sinnendinge aus den Ideen und zwar aus einer Art causaler Einwirkung derselben auf die als *ἄπειρον* gefasste Materie abzuleiten. Es wird unter Herbeiziehung ergänzender und erklärender Erörterungen des Politicus und Timaeus die Art, wie sich Plato die Ideen in gewisser Weise nicht blos mit finaler sondern auch wirkender Ursächlichkeit ausgestattet denkt, auseinander gesetzt und gezeigt, wie dieser Versuch insofern mislingt, als dabei an die Stelle der gesuchten causa efficiens nur eine Art der causa finalis gesetzt wird, wie sie später von Aristoteles und bedeutsamer von Spinoza aufgestellt wurde.

Dr. A. H. Post: Die Unsterblichkeitsfrage und die Naturwissenschaft unserer Tage. Oldenburg 1872. 37 S.

Von demselben: Einleitung in die Naturwissenschaft des Rechts. Oldenburg 1872. 80 S.

In dem ersten Schriftchen wird entwickelt, dass alle unsere Sinneswahrnehmungen nur *unsere* Vorstellungen sind und ebenso Raum, Zeit, Causalität nicht als objective Bedingungen der Dinge, sondern gleichfalls als Erzeugnisse unseres Centralorgans anzusehen sind. Die Welt ist also nicht, wie die Materialisten glauben, Ursache des Bewusstseins, sondern das Bewusstsein ist die Ursache der Welt, in der wir leben. Fassen wir nun unsere Thätigkeiten in unser Ich zusammen, so fragt sich: was ist das Ich? Dieses ist ebenso wenig etwas Constantes, wie die Welt, es besteht aus ewigen Strömen schöpferischen Geistesschaffens. Wird aber die Natur des wahren Ich weiter verfolgt, so muss man sagen: ich denke mich, das würde jedoch ins Unendliche fortgehn und darum ist der Ausdruck richtiger: „es denkt in mir Ich d. h. der unerkennbare in mir schaffende Geist erzeugt mir die Vorstellung eines Ich. Auf einen solchen unerkennbaren Urgrund im Menschen, welcher der Erzeuger sowohl vom Ich als von der Welt ist, die selbst miteinander identisch sind, führt mit zwingender Nothwendigkeit jede fortgesetzte ursächliche Betrachtung von Welt und Ich, und dieser Urgrund kann weder dem Wandel der Welt noch des Ich unterworfen sein, er ist das ewige und unsterbliche Theil in uns, unser Ich- und Weltschaffendes Urwesen. Es kann nie entstanden sein und nie untergehn, nur seine Erscheinungsformen können wechseln. Wir sinken im Tode nicht in untergeordnete Sphären zurück, sondern erwachen wie aus einem Traume zu einem höhern Leben.“

Es leuchtet ein, dass wenn man viel zugeben wollte, nur die Unvergänglichkeit eines *allgemeinen* Denkens erwiesen wäre, aber die „Fortdauer des Einzelmenschen,

mit seinem bestimmten Vorstellungskreise, welche der Herr Verfasser beweisen wollte, darnach unmöglich ist: und an der Fortdauer des individuellen Ich hängt doch bekanntlich das Gewicht der Unsterblichkeitsfrage.

Die zweite Schrift huldigt derselben Weltanschauung, nur wird hier nicht die geistige Welt, sondern lediglich die materielle als das Product und die Erscheinung der erstern in Betracht gezogen. „Es wird das Rechtsleben lediglich unter atomistisch-mechanischem Gesichtspunkte betrachtet." Diese Betrachtung beruht aber auf nichts anderm, als dass naturwissenschaftliche Ausdrücke, namentlich auch der Theorie Darwin's entnommene, auf das Gesellschaftsleben angewendet werden; so jedoch, dass Erfahrungen ganz trivialer Art in hochtrabende Redewendungen gekleidet werden. Die organische Reihe geht also: Atom, Molekül, organische Zelle, Organ, Antimer, Metamer, Einzelmensch, Familie, Familienverband, Geschlecht, Stamm, Volk. Die Einzelmenschen werden nun durchweg in dasselbe Verhältniss zu der Familie . . . Volk gesetzt, in welchem die Atome zum Molekül oder dem ganzen Organismus stehen. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen: Alle Einzelmenschen stehen mit einander vermöge ihrer atomistischen Natur in ewigem Kampf ums Dasein. Dieser ist innerhalb der einzelnen Gattungsorganismen zu deren Gunsten durch das Gesetz der Arbeitstheilung geregelt . . . . Daher ist auch der Krieg zwischen mehreren selbständigen Gattungsorganismen der naturgemässe Zustand und derselbe hört nur dann auf, wenn ein zeitweiliges Balancement der Kräfte eintritt. Das einzige Moment, welches genügend ist, den Krieg aufzuheben, ist die Vereinigung von mehreren selbständigen Gattungsorganismen zu einem höheren Gesammtorganismus, wodurch der Kampf ums Dasein nach dem Gesetz der Arbeitstheilung geregelt wird.

Wie im Organismus das einzelne Organ nicht ver-

einzelt, sondern im Zusammenhang steht, so auch im Gesellschafts-Organismus: dieses Band, dasselbe, welches es hindert, dass im Einzelmenschen jede Zelle ihrem eigenen Vergnügen nachgeht, nennen wir im Gebiete des Gattungslebens *Sitte*. Geht dennoch die Zelle mehr als es der Gattungsorganismus gestattet, ihrem Vergnügen nach, so erfolgt eine Reaction des Gattungsorganismus dagegen: nämlich die Strafe, welche dem Verbrecher die Unmöglichkeit nimmt oder erschwert, auf seine Aussenwelt mechanisch einzuwirken. Natürlich richtet sich die Grösse dieser Reaction nach der Grösse der Störung von Seiten der Zelle. Eben darauf ist auch die Execution zurückzuführen.

Wir sind zwar auch der Meinung, dass der Gesellschaftsorganismus nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu betrachten ist, allein mit blossen äusserlichen, schablonenartigen Anwendungen naturwissenschaftlicher Ausdrücke auf gesellige Verhältnisse ist dabei nicht geholfen. Uebrigens bekundet das Schriftchen eine ausgebreitete Kenntniss der Rechtssitten, namentlich der verschiedenen Naturvölker.

Heinrich Karl Hugo Delff: Welt und Weltzeiten. Eine Philosophie des Lebendigen und der That. 2 Bände. Leipzig 1872. I. XV u. 378 S. II. 302 S.

Allen monistisch-pantheistischen Systemen ist in der Regel zweierlei eigen: nämlich bei einer ausserordentlich grossen Gleichförmigkeit ja Eintönigkeit unter einander die Einbildung ihrer Urheber, etwas ganz Besonderes, Eigenthümliches geleistet zu haben. So auch hier. Das vorliegende Werk ist in der That nichts

anders als ein Verschmelzungsversuch von Plotin, J. Böhme, Baader, Schelling, Hegel, Schopenhauer u. a. Gleichwohl will das der Herr Verfasser durchaus nicht Wort haben, sondern spricht sich nicht selten recht hart über die genannten Männer aus: er glaubt, etwas ganz Apartes geliefert zu haben. Schon frühzeitig hat er angefangen, sich mit Philosophie, leider wie es scheint ausschliesslich mit monistischer, zu beschäftigen, dabei hat er die Ueberzeugung gewonnen, dass „in der Philosophie noch alles zu thun ist und dass er selbst dies zu leisten versuchen müsse.“ Nachdem er, wie im Vorwort selbst gesagt wird, früher bereits manches Tiefes ja Epochemachendes geschrieben hat, was aber noch mit verschiedenen Unklarheiten zu kämpfen habe, so will er hier in reinerer Form und mit klarerem Geiste die Grundzüge der Philosophie darlegen. Der eigenthümliche Titel ist wohl darum gewählt, um einen möglichst weiten Rahmen zu haben, innerhalb dessen sich von allem möglichen reden liesse. Dass indes dasjenige, was hier sehr ausführlich vorgetragen wird, weder etwas Neues noch etwas Besseres ist, als schon unzähligemal vorgebracht ist, mögen einige Proben aus dem Werke zeigen.

Unsre sinnlichen Wahrnehmungen zeigen uns die Dinge, wie sie wirklich sind. „Für das Auge ist das Licht das Absolute. Dieses ist es hier, das Gesicht und Gegenstand zusammenführt. Im Lichte ist das Auge eins mit dem Gegenstande, es amalgamirt sich den Gegenstand und verwandelt sich in ihn, ihn in sich. Es ist eine Alternative, ein Polwechsel; das Auge wird Gegenstand, der Gegenstand Auge; ein Puls ist es, ein freies Hin- und Herschwingen.“ I. 162. Von der Philosophie wird verlangt, sie soll durch und durch religiös sein, d. h. Gott zum Gegenstand der Betrachtung haben. „Ein Gott, an den ich festiglich glauben soll, den muss ich handeln und leben *sehen*“. XIII.

Dieses Sehen des Handelns und Lebens Gottes ist nun sehr leicht erreicht, denn Gott und die Welt sind identisch. „Das Absolute ist nicht nur das All-Eine, sondern auch das Eine *und* Alles. Gott und seine Werke sind in der That nur Ein Ganzes, das Eine Ganze, wie Centrum und Peripherie, das Ganze, das scheinbar zwei Gesichter, Gott und Welt, Einheit und Allheit hat, in der That aber nur Ein Gesicht — Gott oder das göttliche", I. 197, und an vielen andern Orten. Was ist das Absolute aber? Der Herr Verfasser will nichts hineintragen, sondern er hat das Unendliche belauscht, wie es im Denken sich abbildet." II. 286. Das Unendliche ist *Wille.* Diese Erkenntniss verdankt er nicht etwa Schopenhauer, sondern Jacob Böhme. „Dieser Wille nun war nicht nur alles, sondern Eins und Alles, und dieses als Einer — als Individuum; darum waren in ihm verborgen alle Schätze des Guten, Wahren, Schönen. Denn deren Geheimniss liegt in der Einheit und Absolutheit, der Identität. Darum also war der Wille gut." II. 284. Er ist Alles und Nichts, d. h. nicht Etwas, nichts Bestimmtes. . . Die That ist das ausser sich Suchen des Willens; der Wille will *sich,* setzt sich also ausser sich voraus und geht aus sich heraus und ist doch nichts ausser ihm. So steht neben der ursprünglichen Willenssubstanz noch ein andrer Wille, eine Entäusserung des erstern, sozusagen zwei Personen und Ein Gott, der eine potentiell und magisch, der andre real und actuos. II. 288 f.

Viele Mühe hat der Herr Verfasser daran gewandt, aus dieser Einheit die Vielheit abzuleiten; alle möglichen dagewesenen Redewendungen werden vorgebracht und jede theils verworfen und theils adoptirt. Gott producirt sich selbst. I. 196. Das Sein hat das Nicht-Sein an ihm selbst als seine Bestimmung. Die Negation ist also dasjenige Moment, womit sich das Sein, das an sich blosse Potenz ist, in Actus setzt. I. 178 ff.

Auch der freie, willkürliche, unvernünftige Abfall, das Indifferenziiren, Manifestiren, An-sich und An- und für-sich, Entwickelung, Entäusserung, organische Entfaltung u. a. werden geltend gemacht.

So tritt denn das Absolute in die Geschichte ein, und diese soll nichts geringeres bewirken, als das Absolute zur Perfection zu bringen. Diese Perfection Gottes ist abhängig von der selbständigen Mitwirkung des Menschen, in welchem er sich zum persönlichen Charakter ausbildet. II. 294 f. —

Nun noch einige Proben aus den einzelnen Theilen der Philosophie. Zunächst aus der Naturphilosophie: Die Fixsterne sind Individualisationen der beseelenden Natur, individuelle Potenzen. I. 310. Das Licht ist das Subject der Natur, und sein Object ist die dunkle planetarische Masse. I. 345. Was das Licht himmlisch ist, das ist das Salz irdisch. I. 351. Die Salze sind Individualisationen des Wassers selbst. I. 357. Das Wasser ist die Materie schlechthin und allgemein. I. 356. Der Ton ist die nicht die Einheit regirende, von ihr vorausgesetzte, sondern von der Einheit regierte und gesetzte Unterscheidung. I. 349.

Der psychologische Theil handelt fast ausschliesslich vom Od, Hellsehen, Tischrücken, Besessensein, Teufelaustreiben, Talisman, Spuk, Wünschelruthen u. s. w. und zwar wird dies in allem Ernst besprochen und gläubig angenommen. Nur eine treffende Bemerkung dabei wollen wir nicht übergehen: Bekanntlich hat man einen Psychographen erfunden, ein Instrument, vermöge dessen die abgeschiedenen Geister ihre Gedanken schriftlich aufzeichnen. Dies misbilligt der Verfasser und er bemerkt in Bezug auf diese Aussprüche: Die Dicta und Verse der berühmten Männer, Jesus, Voltaire, Sokrates, Heine, Humboldt, Napoleon u. a. sind so ungeheuer seicht, kindisch, lächerlich, dass man glauben

müsste, das jenseitige Leben sei mit einer constanten Abnahme der Geisteskräfte verbunden. II. 57*).

Zum Schlusse noch einige Proben der hier geübten allegorischen Interpretation der Bibel. Das Paradies, Eden ist „ein in sich systematisch zusammenhängender und das Irdische im Sinne einer höhern Bildung determinirender Verein von göttlichen Kräften". II. 147. Eva bezeichnet eben nur die sensitive, Adam die active Seite des Menschen. II. 161. Die Schlange die centrifugale Potenz im Menschen, den Satan. II. 152. Gott ist die Identität des centripetalen und centrifugalen Princips: nach dem Sündenfall, d. h. nachdem der Mensch sich der centrifugalen Potenz hingegeben hatte, spricht Gott: siehe Adam ist geworden — nicht wie Unsereiner, sondern wie Einer von uns (eine Potenz von uns), nämlich wie die centrifugale Potenz. II. 163. Warum begab sich Gott in der Menschwerdung in das Leiden und den Tod? Indem sich der Gott in seiner Subjectivität auf das Natursystem gründete, trat er dadurch in ein Verhältniss völliger Anderheit, Selbständigkeit, Dualität gegen den Vater. In dieser Selbstän-

---

*) Wir wollen den Lesern einige solcher Aussprüche abgeschiedener Geister mittheilen, welche beweisen, dass man auch dort die schlechte irdische Philosophie noch nicht verlernt hat. Die Citate sind entnommen aus einer Schrift, welche uns auch zur Recension zugegangen ist: v. Güldenstubbe, positive Pneumatologie. Stuttgart 1870. S. 240 ff. Bei den Geistern ist Identität des Denkens und Seins. — Der Tod ist eine Verallgemeinerung. — Das Leben vor dem Angesicht des Ewigen ist die intellectuelle Anschauung der leitenden Principien des Weltalls. — Der Geist geht aus dem Wesen des Ewigen hervor, die Seele aber ist schon der Anfang des Uebels dieses Erdenlebens. — Mit dem Körper verbunden ist die Seele nur ein verleiblichter Geist. — Alle Geister sind nur individualisirte Manifestationen des Urwesens aller Dinge. — Nur Eine Vernunft pulsirt in allen verschiedenen Einzelgeistern, weil alle dieselbe Grundlage gehabt. — Das Urwesen ist das die gesammte Weltordnung umfassende Allwesen, das Alpha und Omega aller Wirklichkeit.

Anm. d. Red.

digkeit konnte er beharren, er thut es aber nicht, sondern kehrt durch Entäusserung seiner Anderheit, durch den Tod zu Gott zurück. II. S. 248.

Doch nicht mehr hiervon!

Eduard Behnisch: Studien zur Metaphysik. Erstes Heft. August 1869 bis Juni 1872. Göttingen 1872. 92 S.

Der Verfasser drückt hierin die Gefühle und Eindrücke aus, die in ihm entstanden sind beim Studium der verschiedenen Darstellungen, welche Lotze seinen metaphysischen Gedanken theils in seinen Vorlesungen, theils in seiner gedruckten Metaphysik, theils im Mikrokosmos gegeben hat. Der Herr Verfasser hält das nicht für unwichtig, denn er ist der Meinung, dass man von Lotze einmal lernen könne, wie Metaphysik überhaupt zu treiben ist, und zum andern, dass die Metaphysik dabei werde stehen bleiben müssen, was Lotze darüber festgesetzt habe, namentlich, dass Sein ein Stehen in Beziehungen, und dass Realität soviel als Geistigkeit sei. Dabei werden aber die Gedanken Lotze's keineswegs klar vorgetragen, sondern es sind die Blätter mit einer solchen Nachlässigkeit und Unklarheit verfasst, dass man deutlich erkennt, sie sind lediglich gelegentliche Notizen zum Privatgebrauch und das Schlimmste, was ihnen begegnen konnte, war ihre Veröffentlichung für das Publikum. Warum sind sie nun aber doch dem Druck übergeben? Die Antwort ist: „Will oder *muss* man einmal Studien veröffentlichen, Andern mittheilen, so scheint es mir gerathen, der Mittheilung etwas Protokollarisches zu lassen."

Carl Steinhart: Plato's Leben. Leipzig, Brockhaus. 1873. VIII u. 331 S.

Nachdem eine sogenannte destructive Kritik der letzten Decennien bemüht gewesen ist, einen grossen Theil der Facta, die uns aus dem Alterthum überliefert worden sind, zweifelhaft zu machen, so erfährt dieselbe gegenwärtig fast auf allen Gebieten von einer ernsten, besonnenen Geschichtsforschung eine entschiedene Zurückweisung. Es zeigt sich, dass man in der Negation zu weit gegangen war, indem selbst Dinge in Zweifel gezogen wurden, welche die bestimmteste historische Beglaubigung für sich haben.

Bekanntlich sind in dieser Weise auch sämmtliche Data aus dem Leben Plato's in Anspruch genommen; so sind z. B. Plato's Reisen und zwar nicht allein die nach Aegypten, sondern selbst die nach Sicilien geleugnet, resp. bezweifelt worden, und zwar aus keinem bessern Grunde als darum, weil fast allen grossen Philosophen des Alterthums solche Reisen beigelegt würden, und es also nahe läge, dergleichen auch dem Plato anzudichten.

Einer derartigen Kritik gegenüber bietet in dem genannten Buche der berühmte Kenner des Alterthums überhaupt und des Plato insbesondere, Prof. C. Steinhart eine mit allen Mitteln der historischen Kritik reichlich ausgestattete Untersuchung über Plato's Leben. Alles, was über Plato's Leben aus dem Alterthum überliefert worden und alles nur einigermassen Bedeutende, was neuerdings namentlich seit Hermann's Untersuchungen darüber verhandelt ist, übersieht der Herr Verfasser und unterzieht es einer eingehenden Kritik, an welcher der Leser selbst mit Theil nimmt, da der Fragepunkt sowie das Für und Wider ausführlich in den Anmerkungen mitgetheilt ist. Zeigt sich nun da-

bei, dass gar vieles insbesondere von dem, was anekdotenhaft über Plato's Charakter und sein persönliches Verhältniss zu Aristoteles erzählt wird, nichts als Fabel ist, so wird doch auf der andern Seite überzeugend dargethan, dass die bekannten Hauptdata aus Plato's Leben historisch vollkommen feststehen.

Das vorliegende Buch sollte nach der Absicht des Herrn Verfassers nur der erste Theil eines grösseren Werkes über Plato sein, dessen zweiter Theil die Schriften und dessen dritter die Philosophie Plato's behandeln sollte. Es ist auch bereits dies alles genau in Gedanken ausgearbeitet gewesen, als der Tod den mit einer ausserordentlichen Jugendfrische begabten Greis hinweg raffte.

Zur Bibliographie.

I. *Dr. Hermann Siebeck*: Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Halle, Emil Barthel. 1873. XIII u. 289 S.
   1) Ueber Socrates Verhältniss zur Sophistik. 2) Plato's Lehre von der Materie. 3) Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt. 4) Der Zusammenhang der Aristotelischen und stoischen Naturphilosophie.

II. *Dr. H. Steinthal:* Abriss der Sprachwissenschaft. I. Theil. Die Sprache im Allgemeinen. Oder: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1871.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt:

Verantwortlicher Redacteur: **Otto Flügel** in Schochwitz bei Halle a/S.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Zeitschrift

für

exacte Philosophie

im Sinne des

neuern philosophischen Realismus.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

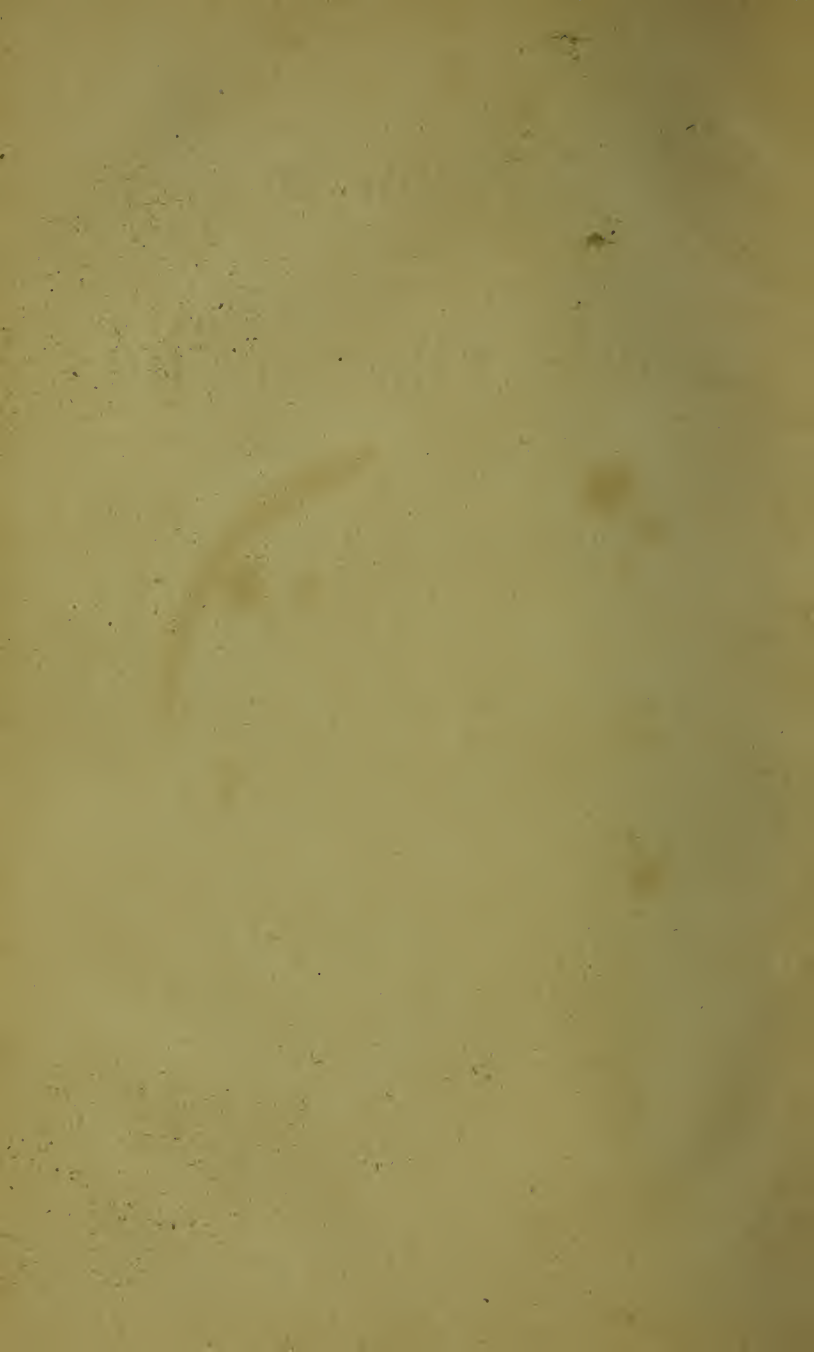
herausgegeben

von

Dr. F. H. Th. Allihn und **Otto Flügel.**

Band XI. Heft II.

Leipzig
Louis Pernitzsch.
1874.



Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.

Historisch-kritisch dargestellt

von

O. Flügel.

(Fortsetzung.)

I. *Die Probleme der theoretischen Philosophie.*

Wenn bei den nun darzustellenden Hauptproblemen von Widersprüchen in dem Gegebenen die Rede ist, so versteht es sich von selbst, dass damit nicht Widersprüche in dem Gegebenen gemeint sind, sofern es das Reale, das Seiende oder wirklich Geschehende bedeutet, sondern sofern es von einem Subject aufgefasst und vorgestellt wird. Gegeben im strengen Sinne sind uns nur unsre Vorstellungen, in diesen finden sich Schwierigkeiten und Widersprüche. Widersprüche im Gegebenen heist also Widersprüche in der Art und Weise, wie das Wirkliche von uns aufgefasst wird. Und zwar ist hier zunächst nur von der gemeinen, noch nicht wissenschaftlich geläuterten Auffassung die Rede. Denn geläutert und wissenschaftlich nennen wir die Auffassung des Wirklichen dann, wenn dieselbe von Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen gereinigt ist. Die gemeine, unmittelbare Auffassung der Dinge, die sich jedem Menschen von selbst aufdrängt, enthält die Probleme. Gelingt es diese zu lösen, die gemeine Auffassung also von Widersprüchen zu befreien, so gewinnt

man die philosophische oder wissenschaftliche Ansicht der Dinge.*)

Das Problem der Inhärenz.

Hierunter versteht man die Thatsache, dass ein Ding mit mehreren Merkmalen vorgestellt wird. Der Widerspruch, welcher hierin liegt, kann auf eine doppelte Weise dargestellt werden, entweder indem man lediglich die allgemeine, vulgäre Vorstellung des Dinges mit mehreren Merkmalen analysirt, oder indem bereits der Begriff des Seienden als eines streng Einfachen vorausgesetzt wird.

Verdeutlicht man sich den Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen, noch ganz abgesehen von dem Begriff des Seienden, so gibt jeder, der ein Ding vorstellt, zu, dass er es mit mehreren Eigenschaften oder Merkmalen denkt. Fragt man, warum sagen wir: hier ist Gold, so werden wir antworten: weil wir es sehen, tasten u. s. w. Auf diesen sinnlichen Wahrnehmungen beruhen die Merkmale des Goldes: es ist gelb, glänzend, von bestimmter Härte, von bestimmtem Klang u. s. w. Und zwar sind diese Wahrnehmungen oder Merkmale die *einzige* Veranlassung, von etwas Realem zu reden. Und wiederum ist so oft Veranlassung vorhanden, von etwas Realem zu reden, als wie viele Merkmale uns gegeben sind. Sollte also ein strenger Ausdruck für das Gegebene in diesem Falle gefunden werden, so müsste er lauten: hier ist Gelbes, hier ist Glänzendes u. s. w. und diese Merkmale alle gerade in dieser und keiner anderen Verbindung oder Form. Allein so spricht die gemeine Auffassung nicht, sondern

*) Wobei zu bemerken ist, dass auch eine nicht geringe Anzahl von Philosophen der gewöhnlichen Ansicht der Dinge huldigt.

sie sagt: hier ist Gold. Sie fasst alle die verschiedenen Merkmale in Eine Vorstellung zusammen und statt den Begriff des Seins oder der Realität so oft anzuwenden, als wie viel mal Veranlassung zu solcher Anwendung vorhanden ist, also wie viel verschiedene Empfindungen oder Merkmale gegeben sind, wird der Begriff des Seins nur einmal auf die ganze Complexion angewendet. Die Complexionseinheit nennt man die Substanz, die Merkmale die Accidenzen, welche der ersteren inhäriren. Soll diese Auffassung dem Gedanken, der nur *einmal* den Begriff des Seins anwendet, entsprechen, so muss es möglich sein, die sämmtlichen Merkmale in Eine Vorstellung zusammenfliessen zu lassen. Diese sind aber verschieden, disparat und nicht auf einander zurück zu führen. So entsteht der Widerspruch, dass die Hindeutung auf das Sein, die in jedem einzelnen Merkmale liegt, gleich sein soll der Hindeutung aufs Sein, die insofern vorhanden ist, als sich die einzelnen Merkmale zusammen wie Ein Ding darstellen. Es steht also die Substanz im Widerspruch mit jedem einzelnen ihrer Merkmale, denen sie gleich sein sollte und doch nicht gleich ist; und ebenso steht jedes einzelne Merkmal mit jedem andern disparaten Merkmale im Widerspruch, denn von ihnen sollte jedes einzelne der Substanz gleich und sie sollten damit untereinander gleich sein, während alle untereinander verschieden sind. Ein weiterer Widerspruch liegt in der Forderung, dass die Substanz als der Inbegriff der Accidenzen denselben gleich, zugleich aber als etwas Selbständiges, Unabhängiges von den Accidenzen, als dem Abhängigen, Inhärirenden, verschieden sein soll, es soll also die Substanz mit dem Accidenz identisch und auch nicht identisch sein.

Diese Widersprüche werden auch dadurch nicht vermieden, dass man die Substanz etwa theilt, denn jeder kleinste wahrnehmbare Theil des Goldes fällt wieder unter den Begriff eines Dinges mit mehreren dispa-

raten Merkmalen; immer wird dabei die Substanz als Eine gedacht und wenn gefragt wird, *was* sie ist, so kann nur mit einer Mehrheit geantwortet werden, nämlich mit der Summe der Merkmale in einer bestimmten Form.

Ist nun bereits vorher der Begriff des Seienden als des absolut Einfachen entwickelt, so stellt sich jener Widerspruch der Vielheit in der Einheit noch schärfer und unmittelbarer dar, denn das auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung Gesetzte soll doch etwas Seiendes sein, dieses kann als solches aber nur als Einfaches ohne innere Vielheit der Qualität gedacht werden und dennoch zeigt die Erfahrung eine Mehrzahl von Accidenzen in Einer Substanz.*)

---

*) Trendelenburg erhebt hier gegen Herbart den Vorwurf, er mache den Begriff des Seienden zum Massstabe der Widersprüche im Gegebenen; erst entwickele er diesen Begriff ganz für sich ohne Rücksicht auf das Gegebene, und hinterher finde er, dass dieser Begriff zur Erfahrung nicht passe, sondern diese ihm widerspreche. Das sei der Widerspruch, welchen Herbart in der Erfahrung finde, es sei in der That nnr ein Widerspruch zwischen dem, was gegeben ist und dem, was Herbart willkürlich als Erklärung der Erfahrung hinzubringe, darin liege die Weisung, nicht dass die Erfahrung als solche begreiflich gemacht, sondern dass jene hinzugebrachten Erklärungsgedanken, namentlich der Begriff des Seienden als etwas streng Einfachen aufgegeben werden müsste.

Allein dies ist eine schiefe Auffassung der Widersprüche im Gegebenen, die sich ganz abgesehen von dem Begriffe des Seienden aufzeigen lassen. Diesen mag jemand denken, wie er sonst will, jede Auffassung des Dinges mit mehreren Merkmalen, der sich niemand entziehen kann, enthält, genau analysirt, den Widerspruch der Identität des Vielen mit dem Einen, die Identität und Nichtidentität der Substanz und der Accidenzien. Ueberdies ist der Begriff des Seienden, als des Einfachen, nicht willkürlich gemacht, sondern in nothwendiger Gedankenfolge gewonnen. Vgl. zu diesem Problem: diese Zeitschrift I. 235 ff. und Trendelenburg's Einwände betreffend: W. Schacht: kritisch-philosophische Aufsätze. 1. Heft. Herbart und Trendelenburg 1868, und diese Zeitschrift VIII. 183.

Für unser an naturwissenschaftlichen Erklärungen vielfach geübtes Denken verlieren die Widersprüche im Probleme der Inhärenz darum so leicht an Evidenz und erscheinen als blosse Spitzfindigkeiten, weil wir bereits die Lösung hinzubringen. Die Atomistik hat uns gewöhnt, ein Ding, welches insgemein als Eins angesehen wird, als einen Complex einer Mehrheit von Atomen zu betrachten, also nicht als eine Einheit, sondern als eine Vielheit, deren verschiedene Glieder nur eine formale Einheit resp. Verbindung bilden. Die Merkmale gelten uns nicht mehr für wirkliche Eigenschaften des Realen selbst, sondern nur als Ergebnisse der Wechselwirkung, in welcher die Atome eines Dinges untereinander, mit anderen, in letzter Linie mit uns selbst stehen. So ist die strenge Einheit, unter welcher man sonst ein Ding vorstellt, aufgegeben und damit auch der Widerspruch des Einen und des Vielen gehoben. Man denke sich aber diese atomistische Auffassung hinweg und kehre zu der gewöhnlichen, unwissenschaftlichen Anschauung zurück, so stellen sich auch die besprochenen Widersprüche wieder ein und damit eben die Nothwendigkeit, die Einheit des Dinges aufzugeben und eine Mehrheit von Wesen anzunehmen, aus deren Wechselwirkung die sogenannten Merkmale resultiren. So bietet allerdings die atomistische Hypothese, welche sich auch abgesehen von der deutlichen Einsicht in die Widersprüche der Inhärenz wissenschaftlich begründen lässt, eine Lösung dieses Problems; allein diese selbst enthält doch in ihrer gewöhnlichen physikalischen Fassung, wie oben gezeigt ist, noch Widersprüche, die nur zu vermeiden sind, wenn man auf die oben im Sinne Herbarts gegebenen Untersuchungen über Sein und Geschehen eingeht. Erst damit ist die volle Lösung des Problems der Inhärenz gegeben, und zwar im strengen Sinne, indem dann die Möglichkeit vorliegt, selbst in dem absolut Einfachen eine Mehrheit von Zu-

ständen resp. Eigenschaften zu denken, nämlich als Resultat der Wechselwirkung mehrerer Seienden.

Hinsichtlich der Geschichte dieses Problems ist zu bemerken, dass eigentlich erst von Locke die Schwierigkeiten gefühlt wurden. Ihm fällt es auf, dass die einzelnen Merkmale, durch welche wir die Dinge denken, untereinander keinen Zusammenhang haben, dass niemand im Stande sein würde, aus der Farbe eines Dinges seinen Klang zu weissagen. Also, schliesst Locke, ist die Einheit aller dieser Merkmale, vermöge deren sie Ein Ding darstellen, schlechthin zufällig, und das Eine, die Substanz, bleibt unbekannt, da sie durch jenes lose Aggregat von Merkmalen, die nur unsere Vorstellungen sind, nicht bestimmt werden kann. Kant setzte hinzu, jenes Band unter den einzelnen Merkmalen ist zwar nicht gegeben, weder für sich allein noch in und mit den Merkmalen, gleichwohl fordert das Gegebene, diese Verbindung zu denken, denn die Merkmale sind nicht vereinzelt gegeben, auch ist es nicht möglich, sie aus ihren Gruppirungen heraustreten und andere Verbindungen eingehen zu lassen, wenn man nicht überhaupt die Anschauung gerade dieses Dinges, dessen Merkmale man auffasst, aufgeben will. Wir sind also an die Synthese oder eine strenge Verbindung der Merkmale gebunden. Hier macht sich nun aber bei Kant eine Uebereilung geltend, wenn er weiter schliesst, der Grund dieser so bestimmten Gruppirungen von Merkmalen kann lediglich in dem auffassenden Subjecte liegen. Nach Herbart ist hingegen jene Verbindung unter den Merkmalen begründet in bestimmten Verbindungen der Wesen selbst, welche die betreffenden Merkmale erzeugen durch ihre Wechselwirkung unter einander und mit dem Subject d. h. der menschlichen Seele.

Das Problem der Veränderung.

Das Problem der Veränderung oder des Werdens lässt sich als ein besonderer Fall des Problems der Inhärenz auffassen, indem die Vielheit der Merkmale an der Einen Substanz hier simultan, dort successiv gedacht wird. Die Schwierigkeiten, welche im Begriff der Veränderung liegen, sind am ersten erkannt worden und der grösste Theil des bisher Besprochenen behandelt dieselben. Diese liegen darin, dass der Begriff des Werdens die Identität des Seins und des Nicht-Seins, sowie die Identität des einen bestimmten Was und seines Gegentheils verlangt. Um diese Widersprüche zu verdeutlichen, stellt Herbart folgendes Trilemma auf: die Veränderung oder das Werden oder das Geschehen hat entweder eine Ursache oder sie hat keine. Die letztere Annahme haben wir bereits unter dem Namen des absoluten Werdens hinlänglich behandelt und ihre Ungereimtheiten erkannt. Also die Veränderung hat eine Ursache: entweder eine innere oder eine äussere. Die Annahme einer inneren Ursache führt entweder auf eine unendliche Reihe, indem jede innere Ursache ein Geschehen ist und als solches wiederum einer tiefer liegenden Ursache oder eines Impulses bedarf, und so ins Unendliche, daher es überhaupt zu keinem Geschehen kommen kann; oder die innere Ursache führt auf das absolute Werden zurück, wenn eben ein Impuls als erster und absolut, ursachlos entstandener angesehen wird. Es bleibt demnach nur noch die Annahme einer äusseren Ursache übrig. Gegen diese Vorstellungsart, welche gemeinhin als influxus physicus bezeichnet wurde, macht zunächst Des-Cartes, der dabei nur die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele behandelt, folgendes geltend. Der Leib ist etwas Zusammengesetztes, die Seele etwas Einfaches; soll zwischen diesen eine Einwirkung stattfinden, so muss sich entweder etwas von

der Seele trennen und auf den Leib übergehen, das ist aber undenkbar, denn die Seele ist einfach, oder es muss sich etwas vom Leibe trennen und auf die Seele übergehen, was gleichfalls deren Einfachheit aufheben würde. Ausserdem wäre im ersten Falle der Leib, im zweiten die Seele genöthigt sich mit etwas Fremdartigen zu einer Einheit zu verbinden. Aus diesen Gründen verwirft Des-Cartes den influxus physicus, wenigstens zwischen Leib und Seele und es wird von ihm und noch mehr von seinen Nachfolgern die Hypothese des Occasionalismus erfunden und ausgebildet.*)

Mit ähnlichen Gründen bekämpft Leibniz den influxus physicus seiner Zeit. Er meint (Nr. 7 der Monadologie): Hat man einmal einfache Wesen oder Monaden, so lässt sich von der einen Monade nichts auf eine andere übertragen, so dass die Quantität der einen vermindert und die der zweiten vermehrt würde, denn sie sind einfach; man darf hinzusetzen, durch eine derartige blosse Verminderung oder Vergrösserung wäre auch keine Veränderung im Innern gewonnen. Ebensowenig, fährt er fort, ist eine Verschiebung oder Vertauschung der einzelnen Theile einer Substanz denkbar, denn die Monaden haben keine Theile, und wir setzen wieder hinzu, auch eine derartige Verschiebung, wenn sie denkbar wäre, wäre noch keine eigentliche qualitative Veränderung. Endlich, heist es, die Accidenzen können sich von ihrer Substanz nicht ablösen, aus ihr heraus spazieren und in der Luft schweben, wie die Schemen der Scholastiker herumflatterten. Leibniz schliesst hieraus, dass überhaupt eine causa transiens undenkbar sei und gelangt zu der Vorstellung der harmonia praestabilita.**) Wir geben ihm Recht in der Art, wie er den influxus physicus seiner Zeit bekämpfte,

---

*) s. diese Zeitschrift III. 166 ff. u. 193 ff.

**) s. diese Zeitschrift V. 182 ff. u. X. 7 ff.

aber es ist die Frage, ob damit die causa transiens in *jeder* nur denkbaren Form abgewiesen ist. Herbart macht noch gegen eine äussere Ursache geltend, dass eine solche selbst ein Geschehen sein müsse und also einer äussern Ursache bedürfe und sofort ins Unendliche,*) sodass überhaupt kein Wirken zu Stande käme. Es bleibt aber immer noch die Frage übrig, ob unter allen Umständen das, was von aussen die Veranlassung zum Wirken gibt, selbst wieder ein Wirken sein muss und als solches einer äussern Ursache bedarf. Wir haben früher gesehen, dass dies nicht unter allen Umständen gilt. Bei den Betrachtungen über Wechselwirkung, Störung und Selbsterhaltung der realen Wesen zeigte sich uns die Möglichkeit, den Begriff einer äussern Ursache oder wenn man will eines influxus physicus festzuhalten, ohne in eine unendliche Reihe oder in die Vorstellungsarten zu gerathen, welche Des-Cartes und Leibniz mit Recht verwerfen.

Die Lösung also, welche durch die Untersuchungen im Sinne Herbarts dem Problem der Veränderung gegeben wird, besteht im letzten Grunde darin, dass der Begriff der Selbsterhaltung eine von aussen veranlasste Wechselwirkung gestattet, bei welcher die eigentliche Qualität des Wesens unverändert bleibt, während dessen Zustände wechseln und sich nach aussen hin als Kräfte der Bewegung geltend machen.

Das Problem der Materie.

Unter Materie wird hier die gegebene *raumerfüllende* Materie verstanden. Die Frage oder das Problem ist, wie es möglich sei, dass nicht-ausgedehnte, räumlich streng einfache oder punktuelle Wesen die Materie bilden können, welche als mit räumlichen Bestimmungen

---

*) s. diese Zeitschrift I. 246 f.

behaftet, als ausgedehnt gegeben ist. Dass hier eine Schwierigkeit vorliegt, leuchtet ein, denn das Einfache als blosse Summe gedacht, gibt noch keine Ausdehnung.

Hat man nun die letzten realen Wesen der Natur nothwendiger Weise nicht allein in qualitativer, sondern auch in quantitativer Hinsicht als schlechthin einfach und unräumlich aufzufassen, so muss man wohl bei dieser Annahme beharren, wenn schon es nicht vollständig gelingen sollte, aus derartigen Elementen die raumerfüllende Materie mit Evidenz zu construiren. Dabei ist vor allem nicht ausser Acht zu lassen, dass diese Materie doch zunächst nur Erscheinung ist, hervorgegangen aus der Wechselwirkung eines Subjectes und eines Objectes. Als die letzten objectiven Ursachen aller Erscheinungen haben wir die einfachen Wesen gefunden. Auf die Frage, *wie* diese Wesen zu denken sind, antworteten uns die bisherigen Untersuchungen über Sein und Geschehen. Die beiden Punkte, welche uns an dem Gegebenen vorzugsweise beschäftigten, waren die Mannichfaltigkeit und die Veränderung. Es stellte sich heraus, dem mannichfaltigen Schein muss ein mannichfaltiges Sein d. h. eine Mehrheit und Verschiedenheit von Seienden, der Veränderung ein objectives Geschehen in den Realen entsprechen. Jetzt treten wir an die gegebenen *räumlichen* Verhältnisse heran und fragen: setzen diese auch gewisse räumliche Verhältnisse unter den realen Wesen selbst voraus? Sicher müssen den *gegebenen* räumlichen und zeitlichen Ordnungen und Gruppen auch *gewisse* Ordnungen und Gruppirungen unter den letzten Elementen entsprechen. Die Frage kann nur die sein, ob diese Ordnungen unter den Realen selbst auch räumlicher Art in der Form der Ausdehnung sind oder nicht? Bejahen wir zunächst die Frage und gehen auf die Versuche ein, welche namentlich innerhalb der Schule Herbarts

gemacht sind, die räumlichen Beziehungen der gegebenen Materie aus räumlichen Beziehungen der einfachen Elemente unter einander abzuleiten.

Hinsichtlich einer Vielheit selbständiger, von einander unabhängiger Wesen bietet sich der Gedanke des Zusammen und des Nicht-Zusammen dar: zwei Wesen können zusammen oder nicht zusammen sein. Das Problem der Inhärenz erfordert zu seiner Lösung die Annahme eines Zusammen und einer damit gesetzten Wechselwirkung der einfachen Wesen. Das Problem der Veränderung macht die Annahme eines Wechsels des Zusammen und Nicht-Zusammen resp. des Wirkens und Nicht-Wirkens der betreffenden Realen oder der aus ihnen zusammengesetzten Gebilde nöthig. Was nun die Raumerfüllung dieser Gebilde oder der uns sinnlich gegebenen Materie anlangt, so beruht diese bei Herbart bekanntlich auf dem Begriffe des unvollkommenen Zusammen oder der partialen Durchdringung zweier oder mehrerer einfachen Wesen.

Denken wir uns zwei solche Wesen völlig ausser-einander aber ohne Distanz, so sind sie aneinander und stehen in einer gewissen räumlichen Beziehung zu einander; jedes hat in Bezug auf das andere eine gewisse Stelle resp. Ort, welcher allerdings völlig einfach ist, wie das Wesen selbst. Das Aneinander zweier Punkte als einfacher Orte der einfachen Wesen führt auf die nämliche Weise fortgesetzt oder wiederholt zu einer geraden, starren Linie. Mit Zugrundelegung dieser starren Linie entwickelt nun Herbart weiter den Begriff der continuirlichen Linie und der Continuität überhaupt im Gegensatz zur Contiguität. Hierbei stellt sich in einem nothwendigen Gedankenfortschritt der Begriff des unvollkommenen Zusammen ein, welches eine solche Lage zweier einfachen Wesen oder zweier Punkte bezeichnet, worin dieselben nur theilweise ineinander sind, so dass beide in dieser Lage einen grösseren oder klei-

neren Bruchtheil des Aneinander zweier Punkte einnehmen. Kommen also mehrere Wesen in Folge ihrer Wechselwirkung und der damit zusammenhängenden Attraction und Repulsion in die Lage der partialen Durchdringung, die je nach Umständen grösser oder kleiner sein kann, so müssen dieselben nothwendiger Weise raumerfüllende Materie ergeben.

In dem Begriff des unvollkommenen Zusammen zweier Punkte ist der Begriff einer ideellen Theilbarkeit des Punktes eingeschlossen, ein Gedanke, welchen Herbart selbst als widersprechend erkannte,*) dessen man aber als einer Fiction nicht entrathen könne, wenn es darauf ankomme, begreiflich zu machen, wie räumlich ausgedehnte Materie aus den einfachen Wesen entsteht. Ueberdies beziehen sich diese Begriffe nicht auf das Reale oder das wirkliche Geschehen als solches, sondern lediglich auf die räumlichen Lagenverhältnisse der Wesen. Dieselben Widersprüche liegen auch im Begriff der Bewegung, insbesondere der Geschwindigkeit und hängen wesentlich mit dem Begriffe der Continuität zusammen, der in Ansehung der Raumverhältnisse nicht zu umgehen ist.

Gibt man einmal das Aneinander zweier Punkte als ein Auseinander zu, so folgt das unvollkommene Zusammen als ein theilweises Ineinander zweier Punkte mit Nothwendigkeit. Dass zwei Punkte auch als aneinander gedacht werden können ohne zusammenzufallen, ist übrigens auch von verschiedenen Mathematikern und Physikern festgehalten worden, so von Fischer und Langsdorf, und in der Wolff'schen Schule galt der Satz allgemein: extensio lineae ex numero punctorum, quibus constat, determinatur.**) Auch bei Leibniz findet sich manches der von Herbart gegebenen Raumconstruction.

---

*) vgl. auch diese Zeitschrift V. 142 ff.

**) s. Herbart XII. 528.

Dieser Lösung des Problems der Materie sind Hartenstein,*) Taute,**) Cornelius in einer Abhandlung dieser Zeitschrift***) und Kramář†) gefolgt, wie denn auch verschiedene andere z. B. Schacht erklären, keinen Anstoss an dem unvollkommenen Zusammen zu nehmen.††)

Sollen die Schwierigkeiten, welche man in dem Begriffe des unvollkommenen Zusammen finden kann, vermieden werden, so ist zweierlei möglich: entweder die bisher nur fingirte Ausdehnung der Elemente wird als wirkliche Ausdehnung genommen, oder es wird jede auch fingirte Ausdehnung der Elemente und damit das unvollkommene Zusammen überhaupt aufgegeben.

Das erstere hat Drobisch versucht.†††) Er bezieht die Einfachheit der Elemente lediglich auf deren Qualität, sieht aber im übrigen die Realen als wirklich ausgedehnt an, sie nehmen nach ihm einen zwar ausserordentlich kleinen aber immerhin doch einen endlichen Raum ein. Dann verschwindet allerdings jene Schwierigkeit der Bildung der Materie aus den letzten Elementen. Die partiale Durchdringung oder das unvollkommene Zusammen hat hier nicht blos als Fiction, sondern in Wirklichkeit statt; dies hat hier keine Schwierigkeit, da die Wesen selbst als kleine, bestimmt begrenzte Continua aufgefasst werden.

Nun ist es sicher, die Begriffe der Realität und der Ausdehnung sind nicht solche, die nothwendig mitein-

---

*) Hartenstein: Probleme und Grundlegung der allgemeinen Metaphysik. 1836. S. 289 ff.

**) Taute: Religionsphilosophie I. 520 ff.

***) s. I. 257 allerdings mit Hinweisung auf einen Versuch, die Bildung der Materie aus den einfachen Elementen ohne den Begriff des unvollkommenen Zusammen abzuleiten.

†) Kramář: Problem der Materie. 1871. S. 182 ff.

††) s. diese Zeitschrift VIII. 180.

†††) s. diese Zeitschrift V. 155 ff. vgl. dazu VI. 11 ff.

ander verbunden sein *müssen*. Das Reale muss nicht als solches auch ausgedehnt sein. Das gibt auch Drobisch zu, aber *kann* das Reale als solches nicht auch ausgedehnt sein? Das ist es, was Drobisch abweichend von Herbart bejaht. Um diesen Punkt dreht sich die Frage, ob man die letzten Elemente als streng einfache, punktuelle Wesen ansehen *muss* und also genöthigt ist, die Materie aus solchen Wesen gebildet zu denken, oder ob die Widersprüche, welche Herbart im Begriff des realen Continuum aufzeigt,*) nicht völlig stichhaltig sind, so dass es begrifflich erlaubt ist, die letzten Elemente als kleine reale Continua zu betrachten.

Soll nun jedoch das Continuum in jeder Gestalt vermieden, also die strenge räumliche Einfachheit der Realen festgehalten und deren Ausdehnung nicht einmal als Fiction zugelassen werden, so muss man auch den Begriff der partialen Durchdringung aufgeben.

Es werde angenommen: zwei Wesen B und B′ sind in A zusammen, so muss hier Repulsion eintreten, wenn der Gegensatz zwischen A und B gleich ist. Beide B müssen demnach aus A heraustreten und zwar völlig heraus, da die Wesen hier räumlich streng einfach, punktuell gedacht werden. In demselben Augenblicke aber, wo die Repulsion eintritt, ist auch Attraction d. h. das Streben der B, in A zu verharren und damit eine Bewegungstendenz in gerade entgegengesetzter Richtung (nach A hin) vorhanden. Die Folge davon wird sein, dass die Bewegung der B von A hinweg verlangsamt wird, bis sie Null ist, wo dann jenes Streben als rückgängige Bewegung sich geltend macht. Diese führt wieder zum Ineinander, und es müssen sich dieselben Vorgänge wiederholen. Hieraus lässt sich nun in Anbetracht einer grössern Anzahl realer Wesen zeigen,

---

*) Ueber diese Widersprüche vgl. auch diese Zeitschrift VI. 32 f. und Kramář a. a. O. 72 ff. u. 189 ff.

wie es zu bestimmten mittleren Abständen zwischen gewissen Wesen kommt, indem diese um bestimmte Punkte fortwährend oscilliren und so innerhalb gewisser Grenzen den Raum erfüllen. Hinsichtlich der Begriffe des Seins und wirklichen Geschehens wird hier an den früheren Auseinandersetzungen nichts geändert.

Diese eben besprochene Ableitung der Ausdehnung aus den Schwingungen der einfachen Wesen hat Cornelius versucht und weiter ausgeführt.*)

Das Hauptbedenken gegen diese Ansicht scheint uns das zu sein, ob die Annahme gestattet ist, B behalte seine Tendenz nach A hin, welche ihm auf Grund des im Zusammen mit A gewonnenen inneren Zustandes eigen ist, auch dann noch, wenn es völlig aus A herausgetreten ist. Es liegt hier der Gedanke nahe, dass die Wesen mit derselben Geschwindigkeit, die sie beim Auseinandertreten erlangt hatten, sich immer weiter von einander entfernen müssen.

Endlich ist noch ein vierter Versuch möglich. Man könnte nämlich das Prädicat der Ausdehnung nicht allein den Realen als solchen, sondern auch allen aus ihnen zusammengesetzten Gebilden, also der Materie überhaupt absprechen. Als Phänomene, welche thatsächlich an der Materie gegeben sind, lassen sich natürlich Ausdehnung und räumliche Bewegung nicht leugnen. Aber nicht unmittelbar einleuchtend ist es, dass diesen Phänomenen gerade etwas Räumliches, Ausgedehntes unter den einfachen Wesen selbst entsprechen muss. Freilich müssen sich diese Erscheinungen auf etwas gründen und beziehen, was ein Vorgang unter den Realen selbst ist; und zwar müssen den räumlichen und zeitlichen Erscheinungen gewisse *formale* Beziehun-

*) C. S. Cornelius: Ueber die Bildung der Materie aus ihren einfachen Elementen, oder das Problem der Materie nach ihren chemischen und physikalischen Beziehungen mit Rücksicht auf die sog. Imponderabilien. Leipzig 1856.

gen, Ordnungen und Gruppirungen unter den letzten Elementen entsprechen, aber die Frage ist hier die, ob dies nicht möglichen Falls rein *intensive* Ordnungen und Gruppirungen sein könnten, wie solche die Psychologie unter den rein innern, intensiven Zuständen der Seele kennt.

Nehmen wir an, dass alle die Welt bildenden Wesen in voller Durchdringung begriffen sind, und sehen von aller Ausdehnung und räumlichen Bewegung ab, so werden in Folge dieses Zusammens in allen Wesen innere Reactionszustände der mannichfaltigsten Art vorhanden sein, von denen uns allein die unserer Seele angehörigen bekannt sind. Wie hätte man sich nun hier die Entstehung der zeitlichen und räumlichen Formen zu denken? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt es an, wenn die Erfahrung, wie sie sich darbietet, unter der gemachten Voraussetzung wirklich begriffen werden soll.

Nach unserer bisherigen Anschauung ist die Wechselwirkung bedingt durch das Zusammen der Wesen, eine Anschauung, welche hier beibehalten wird, aber das Nicht-Wirken war nach dem bisher vorgetragenen an das Nicht-Zusammen der Wesen geknüpft. Diese räumliche Beziehung fällt nun bei der allgemeinen Durchdringung weg, was würde also hier diesem Nicht-Zusammen entsprechen? Wir nehmen die Dinge der Welt in verschiedener Entfernung wahr und bemerken, dass die Wesen, wenn sie aufeinander, wie bei der chemischen Action, wirken sollen, einander bis zur Berührung nahe kommen müssen, während wiederum andere, die in einem bestimmten Causalnexus stehen, bis zu einem gewissen Maasse auseinander gebracht werden müssen, damit sie aufhören, in der bisherigen Weise aufeinander zu wirken. Lediglich als subjectiver Schein, der auf gar keinem Vorgang in der objectiven Welt des Seins und Geschehens begründet wäre, dürfen diese

räumlichen Formen, insbesondere das Auseinander nicht gefasst werden. Irgendwelche Vorgänge unter den Realen müssen ihnen entsprechen. Jedenfalls haben wir es hier mit gewissen *formalen* Bestimmungen zu thun, welche mit dem wirklichen Geschehen unter den Elementen selbst im Zusammenhange stehen. Kommen z. B. zwei Stoffe, die bisher in keiner chemischen Action standen, einander bis zur Berührung nahe und gehen nun eine Verbindung ein, so haben wir hier einen Unterschied in Ansehung des Wirkens und Nicht-Wirkens; ersteres ist in der Anschauung vom Zusammen, letzteres vom Nicht-Zusammen begleitet. Auf Grund unserer Wahrnehmung bezeichnen wir das Zusammen als äussere, formale Bedingung des Wirkens und das Nicht-Zusammen als die des Nicht-Wirkens. Diesem Unterschiede in der Erscheinung muss nothwendiger Weise auch ein Unterschied und zwar ein formaler in dem objectiven Verhalten der Realen entsprechen, denn sonst könnte er auch nicht einmal als blos subjectiver Schein entstehen. Man könnte denken, das Nicht-Wirken der beiden Wesen sei bedingt durch ein drittes, durch welches etwa die Thätigkeit derselben gebunden wäre, so dass sie trotz ihres wirklichen Zusammens doch nicht aufeinander wirken könnten. Das dritte müsste also erst unwirksam werden, damit jene beiden Wesen gegen einander thätig zu werden vermöchten. Das, was wir bisher das Zusammen oder die äussere Bedingung des Wirkens nannten, wäre hiernach in einem freien Zustande der Wesen zu suchen, in welchem sie für einander zugänglich sind; dem Nicht-Zusammen, als der äussern Bedingung des Nicht-Wirkens entspräche der gebundene Zustand eines oder beider Wesen, welcher sie trotz ihres Zusammens eben für einander unzugänglich macht; die Ursache, dass sie für einander unzugänglich sind, welche wir sonst in der räumlichen Trennung sahen, wäre hier eben jenes dritte;

der Bewegung oder dem Uebergange des Nicht-Zusammens als des Zustandes des Nicht-Wirkens in das Zusammen als den Zustand des Wirkens entspräche hier das allmählige Unwirksamwerden des dritten, welches bisher das Wirken der beiden ersten auf einander verhinderte.

Allein hiermit ist doch die Schwierigkeit noch nicht gehoben, denn jenes dritte dürfte kein reales Wesen, sondern dürfte nur ein formales Hinderniss sein, welches eben auf analoge Weise völlig verschwände, wie der Raum zwischen zwei Dingen verschwindet, die sich bis zur Berührung nähern.

Es scheint nicht gelingen zu wollen, in dem objectiven Geschehen rein *formale* Vorgänge zu finden, wenn von dem räumlichen Auseinander ausdrücklich abgesehen werden soll. Nur ganz im allgemeinen könnte man sagen: an räumlichen Vorstellungsgebilden kann es bei dem Zusammen aller Wesen in der Seele nicht fehlen, denn in ihr ist eine Fülle von Vorstellungen vorhanden, die in Folge von Hemmungen in abgestufter Klarheit gegeben, zu einer einheitlichen Anschauung zusammengefasst werden müssen. Hingegen würde man sich bei der Erklärung der einzelnen Raumformen mit den allgemeinen Bemerkungen begnügen müssen, sie seien eben solche und keine anderen, weil die sie bedingenden intensiven Ordnungen und Gruppirungen gerade solche und keine anderen wären. Welcherlei indes diese sind, darüber würde sich kaum etwas näheres bestimmen lassen. Man sollte überdies meinen, dass mit der allgemeinen Durchdringung auch die völlige Gleichzeitigkeit sämmtlicher Ursachen zu allen Erscheinungen und Empfindungen gegeben wäre; und es möchte schwer anzugeben sein, woher der Schein der Succession überhaupt komme.

Wenn man nun auch die eben vorgetragene Ansicht als eine immerhin mögliche zugeben wollte, so würde

man doch bei der genaueren Erklärung der einzelnen Erscheinungen nicht umhin können, die betreffenden Wesen mindestens in der Fiction in räumliche Beziehungen zu bringen. Die begriffliche Auseinandersetzung würde in Gedanken auch die räumliche nöthig machen.

Wir sind daher der Meinung, dass es kaum thunlich sein wird, die räumlichen und zeitlichen Formen der uns gegebenen Erscheinungswelt zu erklären ohne die Annahme, dass wirklich räumliche und zeitliche Beziehungen unter den letzten Elementen selbst bestehen. Wie man sich diese Beziehungen denken könne, ist im Vorstehenden angedeutet. Völlig genügt freilich keiner der gemachten Versuche, allein es ist doch gezeigt, wie man auf verschiedenen Wegen hoffen kann, sich der Lösung des Problems vollständiger zu bemächtigen. Vielleicht indessen stehen wir hier an der Grenze des Begreiflichen, wie schon Leibniz meinte und Drobisch,*) Cornelius**) und Thilo***) gleichfalls bekennen.

Das Problem des Ich.

Nur sehr allmählich hat sich das Problem des Ich oder des Idealismus als solches herausgestellt. Die ganze alte Philosophie hat es kaum vorbereitet, während es seit Des-Cartes das Hauptproblem der neueren Philosophie geworden ist. Hinsichtlich der geschichtlichen Entwickelung dieses Problems sind namentlich drei Stufen zu beachten. Zuerst regten sich Zweifel an der Sicherheit unserer Erkenntniss der Dinge und führten zu dem negativen Resultat, dass unsere Wahrnehmungen und Erkenntnisse uns das eigentliche *Wesen*

*) diese Zeitschrift V. 163.

**) diese Zeitschrift VI. 30.

***) Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie. 1874. S. 379.

der Dinge *nicht* bekannt machen. Sodann wurde die *Existenz* von Dingen ausser uns überhaupt zunächst bezweifelt und dann geleugnet. Endlich versuchte man auf Grund der gegebenen Wahrnehmungen den reinen Idealismus, welcher das Vorhandensein der Dinge ausser uns in Abrede stellt, zu verlassen und zu einem Realismus zurückzukehren, der die Existenz einer Aussenwelt nicht ohne weiteres voraussetzt, sondern zu beweisen bestrebt ist.

Die Alten erkannten, dass was wir von den Dingen überhaupt wissen, wissen wir durch unsere Sinne. Allein was die Sinne uns von den Dingen lehren, ist von der Art, dass die Erkenntniss sich nicht dabei beruhigen kann. Als das wahre Wesen der Dinge sehen vielmehr sämmtliche alte Metaphysiker etwas an, was als solches nicht sinnlich wahrgenommen wird, aber doch der letzte Grund alles Vorhandenen, Wahrnehmbaren ist. Stellte es sich nun aber heraus, dass es unmöglich ist, wie die Eleaten und Heraklit erkannten, aus dem angenommenen Prinzip das folgerecht abzuleiten, was die Sinne uns darbieten, so musste entweder die Speculation falsch sein oder die Sinne mussten trügen. Hinsichtlich der Speculation glaubte man sorgfältig genug verfahren zu sein, die Schuld also davon, dass die Wahrnehmung die Dinge nicht so fand, wie die Speculation es erforderte, müsse den Sinnen zugeschrieben werden. Diese sind *falsche* Zeugen dessen, was ist und geschieht. Darin stimmten die Eleaten und Heraklit überein. Von den erstern suchte Zeno noch besonders das Widersinnige in den gegebenen Erscheinungen namentlich der Bewegung nachzuweisen.

Allein wenn die Sinne *falsche* und gleichwohl die *einzigen* Zeugen der Dinge sind, wird nicht *alle* Erkenntniss, die sich auf sinnliche Wahrnehmungen stützt, völlig unsicher? Es ist ein gemeinsames Merkmal der Speculation bei Sokrates, Plato und Aristoteles, dass

sie dieser Frage nicht Raum geben, sondern unerschütterlich fest an dem Glauben an die Wahrheit, an die Zuverlässigkeit ihres Denkens halten. Freilich sind es nicht zum wenigsten sittliche Motive, welche sie bestimmen, die Wahrheit der Erkenntniss gegenüber den Sophisten zu vertreten, welche eine Sicherheit der menschlichen Erkenntniss theils bezweifelten, theils leugneten. Und doch konnten jene Männer von ihrem Standpunkte aus gewisse Bedenken der Sophisten gar nicht widerlegen, oft nicht einmal würdigen.

Die Sophistik schloss sich an die Zweifel theils der Eleaten theils des Heraklit an. Als Vertreter der ersten Richtung ist besonders Gorgias, als der der zweiten Protagoras bekannt: jener mit der Behauptung, es gibt kein Wissen, sondern alles ist Irrthum, dieser mit der Behauptung, es gibt keinen Irrthum, sondern jeder Gedanke ist ein besonders erzeugter Zustand des ewigen Flusses, des eigentlichen wahren Wesens der Dinge und darum Wahrheit, mögen wir ihn falsch oder wahr nennen. Protagoras ist für die Entwickelung des idealistischen Problems noch besonders dadurch wichtig, weil hier zum ersten Male deutlich der Gedanke der Relativität alles Gegebenen zu Tage tritt. Er unterscheidet nämlich das Wahrnehmbare oder Wahrgenommene von der Wahrnehmung selbst und erkennt, dass das Wahrnehmbare nur insofern Bedeutung hat, als es eben wahrgenommen wird, als es für *uns*, die Wahrnehmenden, da ist. Es kann also niemand von irgend etwas sagen, *dass* es und *was* es an sich d. h. ohne Rücksicht auf den Wahrnehmenden ist, sondern nur, wie es wahrgenommen wird. Daher der Satz: der Mensch ist das Mass aller Dinge. Es wird also hier nach unserer Ausdrucksweise der objective Factor der Erscheinungen von dem subjectiven unterschieden und bemerkt, dass der erstere als solcher uns völlig unzugänglich ist. Auch die Akademie und die spätern

Skeptiker haben diese Betrachtungen im Grunde genommen nicht weiter geführt, wenn sie dieselben auch bedeutend verschärft haben. Ihre Hauptargumente richten sich gegen die Annahme eines untrüglichen Kennzeichens der Wahrheit, wie ein solches von dem Dogmatismus namentlich der Stoiker festgehalten wurde. Ein solches Kriterium der Wahrheit, so argumentiren die Skeptiker, besitzen wir weder in der Wahrnehmung noch in dem Verstande. In dem letztern nicht, weil jeder Satz eines Beweises bedarf und so ins Unendliche zurückführt, ausserdem aber jeder Beweis doch nur eine subjective Bewegung unseres Geistes ist. Besonderes Interesse aber haben die Argumente gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung. Nimmt man die zehn Tropen des Aenesidemus, welche sich nach Sextus Empiricus in den einen Grundgedanken der Relativität aller unserer Vorstellungen vereinigen lassen und was dieser sonst noch anführt, zusammen,*) so erhalten wir

---

*) Die Akademie wurde namentlich durch Arcesilaos und Karneades nahe an den Skepticismus geführt, indem ihnen jede Gewissheit sowohl des Beweises als der Wahrnehmung zweifelhaft war und nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Behandlung und den Gebrauch der Dinge des gewöhnlichen Lebens als möglich übrig blieb. Der Sache nach nehmen die Skeptiker diese Argumente gegen die Wahrheit der Erkenntniss wieder auf, wenn sie es auch nicht Wort haben wollen, und schliessen sich an den Pyrrho an. Was der gesammte Skepticismus geleistet hat, hat Sextus Empiricus zusammengefasst. Besondere Wichtigkeit für uns hahen die zehn Tropen des Aenesidemus, welche alsdann bald zu fünf, bald zu zwei Tropen zusammengezogen werden.

1. Der erste Tropus beweist die Unsicherheit der Erfahrung aus der Thatsache, dass sich derselbe Gegenstand bei verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstellt. Die Thiere haben verschiedenen Ursprung, haben verschieden gebaute Augen u. s. w. also müssen auch ihre Empfindungen verschieden sein.

2. Die gleiche Verschiedenheit, wie bei den Thieren, herrscht bei den Menschen: der Gelbsüchtige sieht für gelb an, was andere weiss, für grün an, was andern blau erscheint u. s. w.

ungefähr die Ansicht, welche heutzutage Gemeingut der philosophischen und naturwissenschaftlichen Anschauung geworden ist, dass wir nämlich in uns nur

---

3. Nicht einmal der einzelne ist überall mit sich eins, indem die verschiedenen Sinne Verschiedenes und nicht selten Entgegengesetztes über die Dinge aussagen; auf der gemalten Tafel erscheint dem Auge z. B. etwas erhaben, dem Gefühl aber nicht. Ferner wissen wir gar nicht, ob wir mit weiteren, anderen Sinnen nicht noch viele andere verborgene Eigenschaften an den Dingen entdeckten.

4. Die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit, Krankheit, Jugend, Alter, Schlaf, Wachen, Nüchternheit, Trunkenheit, Ruhe, Bewegung, Neigung, Abneigung wirken auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend ein. An was soll man erkennen, welcher Zustand derjenige ist, in welchem man die Dinge richtig erkennt?

5. Es zeigen sich Verschiedenheiten, welche sich für die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter welchen sie geschieht (Entfernung, Beleuchtung, Lage u. s. w.)

6. Wir nehmen alles durch ein Medium wahr, anders erscheint etwas, wenn wir es durch die Luft, anders wenn wir es durch das Wasser sehen. Gerüche sind im Sonnenschein stärker u. s. w. Wir können aber nicht berechnen, welchen Einfluss diese besondern Umstände auf die Beobachtung selbst haben.

7. Dasselbe erscheint bei verschiedenen Massverhältnissen verschieden: derselbe Gegenstand erscheint zerkleinert weiss, als Masse schwarz oder gelb; ein einzelnes Sandkorn fühlt sich hart, ein Sandhaufen weich an. Derselbe Stoff bringt in verschiedenen Quantitäten genossen ganz entgegengesetzte Wirkungen im Körper hervor.

8. Alle Prädikate, welche wir den Dingen beilegen, sind nur Relationen der Dinge zu uns, z. B. ob etwas rechts oder links steht. Wir können das Relative nie trennen von dem andern, worauf es sich bezieht, und darum nicht wissen, was es an sich selbst ist.

9. Das Ungewohnte macht einen stärkern Eindruck als das Gewohnte. Die Eindrücke also, von denen unsere Vorstellungen ausgehen, sind subjectiv.

10. Durch die Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, des Herkommens, der Meinung wird die Entscheidung über das Wahre, Gute, Naturgemässe schwankend.

Alle diese Tropen fasst Sextus Empiricus in den Grundgedanken der Relativität der Erscheinungen zusammen: *οἱ οὗτοι τρόποι ἀνάγονται εἰς τὸ πρός τι.*

unsere subjectiven Zustände wahrnehmen, welche auf irgend eine (nicht näher zu bestimmende) Art von aussen angeregt sind. Eben darum können unsere Wahrnehmungen uns nicht mit den Dingen selbst ausser uns bekannt machen.

Dagegen tritt uns noch nicht der Unterschied zwischen dem Inhalt und der Form des Gegebenen entgegen und ebensowenig der Zweifel, ob denn überhaupt noch etwas von uns Unabhängiges ausser uns existirt oder nicht. Dies letztere hängt wieder damit zusammen, dass, soviel auch gegen die Giltigkeit der Causalität gesagt wird, doch der eigentliche Punkt, nämlich, ob die Causalität nur eine subjective Vorstellungsart ist oder objective Bedeutung hat, von den Alten so gut als gar nicht berührt wird.

An diesem Sachverhalt haben auch die skeptischen Betrachtungen der englischen Philosophen Hobbes und Locke nicht viel geändert, sie führen nicht weiter, als bis dahin: die sogenannten Eigenschaften der Dinge sind nichts anderes, als unsere subjectiven Empfindungen.*)

Hingegen ist wohl Des-Cartes der erste,**) welcher

---

*) Ueber Hobbes s. diese Zeitschrift IX. 351 u. 357, über Locke IX 367 u. VIII. 313.

**) Bereits der Kirchenvater Augustinus hatte in vielen Schriften zerstreut die Richtung auf das Ich genommen und dieses als das einzig Gewisse bei allem Zweifelhaften festgehalten: wenn alles zweifelhaft ist, heist es z. B. de trinit. lib. X. 14, so doch nicht, dass ich lebe, bin, denke und zweifele. Denn wenn jemand zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich dessen, woran er zweifelt; wenn jemand zweifelt, erkennt er, dass er zweifelt; wenn jemand zweifelt, will er Gewissheit haben; wenn er zweifelt, denkt er; wenn er zweifelt, weis er, dass er sich in Ungewissheit befindet; wenn er zweifelt, urtheilt er, dass er nicht ohne Grund beistimmen dürfe. Wer daher an irgend etwas anderem zweifelt, darf an allen diesen Vorgängen nicht zweifeln, denn wenn diese nicht wären, würde

den Zweifel an der *Existenz* von etwas Objectiven ausser uns rege macht. Ihm ist es nicht genug, die Möglichkeit hinzustellen, es könne dem Inhalt und der Form unserer Empfindungen nicht das entsprechen, als was wir die Dinge gewöhnlich ansehen, sondern er spricht auch den Gedanken aus, es könnte vielleicht überhaupt *nichts* Objectives den Vorstellungen zu Grunde liegen, es könnte sich vielmehr mit denselben ebenso verhalten, wie mit den Einbildungen eines Träumenden, die reine Phantasiegebilde ohne alle Objectivität und Realität sind. Nimmt man noch den andern Satz des Des-Cartes hinzu, dass nämlich zwischen der Materie, also der Aussenwelt, und dem Geiste keinerlei Causalität besteht, einen Satz, dem auch Spinoza zustimmt und den Leibniz auf alle Wesen ausdehnt, so sind bereits hier für den vollen Idealismus alle Voraussetzungen vorhanden. Consequent wäre es für alle diese Philosophen allein gewesen, zu bekennen, dass wir in der That die Aussenwelt nicht nur nicht kennen, sondern dass wir nicht einmal wissen, ob eine solche vorhanden, ob nicht etwa unser Geist das einzige Reale ist. Denn wie soll von einer Kenntniss der Aussenwelt die Rede sein, wo eine Einwirkung derselben auf den Erkennenden, ja wo überhaupt jeder Causalnexus zwischen zwei Dingen geleugnet wird? Allein theils sah man diese Consequenz nicht, theils suchte man dieselbe durch andere Annahmen zu vermeiden, von denen bald die Rede sein soll. Auch Kant, geleitet von dem Satze Humes, dass alle Causalität nicht in Wirklichkeit bestehe, sondern nur eine Gewöhnung unseres Geistes sei, spricht der Aussenwelt oder den Dingen an sich alle Causalität und damit die Fähigkeit, auf unsern Geist zu wirken, ab. Seinem transcendentalen Idealismus fehlte es nur, wie Jacobi mit Recht

---

er überhaupt an nichts zweifeln können. Vgl. auch de vita beata 7. de trinit. XV. 21. de libero arbitrio II. 7. Soliloq. II. 1.

bemerkt, an Consequenz, um in den vollen Idealismus überzugehen, für welchen bei Kant alle Voraussetzungen vorhanden waren.*) Denn wo die Causalität aufgehoben wird, muss sich consequenter Weise auch stets der volle Idealismus einstellen.

Am weitesten ausgebildet zeigt sich der volle Idealismus bei Berkeley und Fichte. Ersterer geht von Lockes Resultat aus, dass wir die Dinge selbst nicht erkennen, und behauptet, das Wesen der Dinge ist überhaupt nichts weiter als wahrgenommen werden, ihnen als solchen liegt nichts Selbständiges, Reales zu Grunde, unter den sogenannten äussern Dingen oder richtiger Ideen besteht keinerlei Causalität, vielmehr ist alles, was darauf hinzudeuten scheint, nur eine für unsern Geist feststehende Aufeinanderfolge. Hingegen hielt er die Causalität in Bezug auf die *Entstehung* der Ideen fest. Deren Ursache sei in Gott zu suchen. Auf diese Weise wird eigentlich die gewöhnliche Meinung, dass unsern Wahrnehmungen etwas als Ursache und zwar eine äussere von uns unabhängige Ursache zu Grunde liegt, nicht aufgegeben. Der Unterschied liegt nur in dem, was man als die nächste Ursache unserer Ideen ansieht, hier nimmt der gewöhnliche Realismus die äussern Dinge als diese Ursache, nach Berkeley ist diese Ursache Gott, der Urheber aller Geister und aller Erscheinungen, welche die unmittelbaren Wirkungen Gottes auf unsern Geist sind.**) Die äussere Ursache der Erscheinungen in jeglicher Gestalt gab erst Fichte auf und sein Idealismus ist eben darum die letzte Consequenz der idealistischen Voraussetzungen. Nach Fichte besteht auch das Wesen der Dinge, wie bei Berkeley, in der blossen Vorstellung, er geht aber dadurch noch über Berkeley hinaus, dass er nicht mehr nach einer

---

*) s. diese Zeitschrift I. 10 f.

**) vgl. diese Zeitschrift IX. S. 377 ff.

äussern Entstehungsursache dieser Vorstellungen sucht, sondern von einer solchen ausdrücklich absehend, unsern Geist selbst als den alleinigen Urheber alles dessen ansieht, was er äusserlich wahrzunehmen glaubt. Nach dem ihm immanenten Gesetze des absoluten Werdens producirt das Ich seine Ideen, von denen einige mit dem Schein der Aeusserlichkeit behaftet sind. Das Fichtesche Ich hat somit die grösste Aehnlichkeit mit einer Leibnizischen Monade, welche auch aus eignem Fond ihre Vorstellungen ohne alle äussere Anregung erzeugt. Nur hat Fichte auch den Gedanken aufgegeben, als müsse diesen Vorstellungen etwas Objectives in der Aussenwelt entsprechen. Eine Inconsequenz dieses vollen Idealismus kann man nur etwa an zwei Punkten finden, nämlich die Reden vom „unbegreiflichen Anstosse“ scheinen auf eine vom Ich unabhängige Ursache zu deuten und sodann fühlte sich Fichte aus moralischen Gründen bewogen, nicht sein eigenes Ich als das allein Existirende anzusehen — wie es die äusserste Consequenz gefordert hätte — sondern, wie auch Berkeley that, die Existenz *anderer* vernünftiger Wesen nicht zu bezweifeln.*)

So hatte sich das Ich als das, was uns allein gegeben ist, erst am Ende einer langen Reihe von Denkversuchen über die Erkenntniss herausgestellt. Mochte es indessen auch aus psychologischen Gründen unmöglich sein, dass die geschichtliche Entwickelung der Metaphysik mit dem Problem des Ich begann, so ist es doch *jetzt* das uns zunächst liegende Problem, welches füglich zum Ausgangspunkt der metaphysischen Speculation gemacht werden kann. Denn es leuchtet ein, dass alles, was gegeben ist, nur unser Vorgestelltes ist und nur insofern gegeben ist, als es vorgestellt wird. Aeussere Dinge, welche unseren Vorstellungen entspre-

---

*) s. diese Zeitschrift I. 25 ff. u. 337 ff.

chen, sind nicht gegeben und können als solche nicht gegeben sein, ihre Annahme beruht zunächst nur auf Gewöhnung. Für den heutigen Standpunkt der Metaphysik ist daher nicht der Idealismus, sondern der Realismus das zu beweisende System.

Versuche aus dem Idealismus zu dem Realismus zurückzukehren.

Der gewöhnliche Mensch vermag es nicht zu begreifen, wie jemand an der Existenz von etwas zweifeln kann, was man doch sieht, hört, tastet u. s. w. und glaubt, die Zumuthung, alle unsere sinnlichen Empfindungen nur eben als unsere Empfindungen oder Vorstellungen und als nichts weiter anzusehen, dadurch abweisen zu können, dass er sich auf die Gewissheit der Empfindung und die herrschende Anschauung, die Empfindungen nach aussen als Eigenschaften von Dingen zu versetzen, beruft. Da muss doch etwas sein, sagt Schleiden, wo ich mir die Nase blutig stosse. Wer in Gedanken, spricht Autenrieth, den Kopf heftig gegen eine Thüre rennt, wird sich plötzlich überzeugt fühlen, dass das Nicht-Ich schon anderwärts müsse gesetzt sein und dass das Setzen oder Nicht-Setzen des Nicht-Ich durch das Ich eines Philosophen zum Dasein oder Nicht-Dasein der Dinge ausser uns auf der Welt nichts beitrage. Dergleichen Gründe gegen den Idealismus sind bekanntlich Berkeley und Fichte im gemeinen Leben oft genug vorgehalten und von ihnen ebenso oft treffend durch die Erinnerung widerlegt worden, dass ja im obigen Falle die Thüre, der Kopf und der Schmerz eben nur *unsere* Vorstellungen sind. Auf demselben Standpunkte des naiven Realismus ohne die Consequenzen seiner Leugnung der Causalität zwischen Leib und Seele zu sehen, steht Spinoza mit der Erklärung: nos corpus quoddam multis modis affici, *sentimus* *)

*) s. diese Zeitschrift VII. 64.

und der andere: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Auch der Realismus von Krug, Bouterweck, Schulze, Schleiermacher, Jacobi*) hat in nichts anderem seinen Grund als in der Berufung auf das thatsächliche Gegebensein unserer Empfindungen resp. auf das Bestimmtwerden unseres Ichs von einer *Aussenwelt.* Wie hier überall ohne alles Bedenken die Existenz einer objectiven Aussenwelt vorausgesetzt wird, so auch in den meisten materialistischen Reden unserer Tage und der Materialismus muss sich darum jetzt oft den Vorwurf eines *naiven Realismus***) machen lassen, ohne diesen Vorwurf zurückweisen zu können.

Im Grunde genommen wird auch da kein anderes Argument gegen den Idealismus vorgebracht, wo man eine *höhere* Anschauung geltend macht. Schon gegen den antiken Skepticismus wussten sich die Neupythagoräer und Neuplatoniker nicht anders zu helfen, als dass sie sich auf eine höhere Anschauung, eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen und damit alles Wesenhaften beriefen. Diese Intuition sollte leisten, was dem discursiven Denken versagt war. Etwas ähnliches versuchte zu ähnlichem Zwecke Schelling, indem er einer intellectuellen Anschauung zumuthete über jene Kluft vom eigenen Ich zu andern Existenzen hinüber zu führen. Für die Natur begeistert, wie er war, vermochte er die Annihilation derselben nicht zu ertragen, wie sie aus Fichtes System folgt, und meinte, die Annahme einer Natur ausser uns habe dann nichts Bedenkliches, wenn nur festgehalten werde, dass dieselbe auch geistig oder ideal sei, und diese letztere Erkenntniss liefere eben die intellectuelle Anschauung. Damit beweist Schelling freilich, wie wenig er den ursprünglichen Gedanken Fichtes gefasst habe, dass die Natur ideal

*) s. diese Zeitschrift VII. 122 f.

**) s. diese Zeitschrift X. 346.

und nichts anderes sei, als das Product unseres Geistes; denn *ob* man berechtigt ist, überhaupt etwas von uns Unabhängiges oder eine Natur ausser uns anzunehmen, das ist die Frage Fichtes, nicht, *wie* jenes ausser uns Existirende, wenn man ein solches statuirt, beschaffen sei. Und gesetzt, jene sogenannte höhere Anschauung schaute wirklich etwas, so wäre man immer wieder auf die Frage zurückgeworfen, ob dieses Geschaute auch für sich Existenz habe und nicht blos eine Einbildung der Anschauung sei. Hegel gibt zwar das Wort höhere Anschauung auf, allein auch er hat den eigentlichen Fragepunkt bei Fichte nicht hinreichend erwogen, geschweige denn dessen Idealismus widerlegt. Er redet gerade so, als dürfe man gar nicht daran zweifeln, dass der einzelne Denker nicht das einzige Existirende sei. Zwar ist nach ihm alles, was man wahrnimmt, nur ein Gedachtes, aber nicht ein von dem Individuum Gedachtes, sondern ein Moment der absoluten Idee oder des absoluten Denkens und hat insofern doch eine gewisse Realität. Die Frage, ob ausser dem denkenden Individuum noch ein derartiger Prozess der absoluten Idee anzunehmen sei, das ist nicht weiter Gegenstand der Untersuchung, sondern wird nach der Weise des naiven Realismus vorausgesetzt. Und um diesen Punkt dreht sich doch die Entscheidung über den Realismus. Freilich hatte bereits Fichte selbst Veranlassung zu der Hegelschen Auffassung gegeben, indem er von einem absoluten Ich als der Ursache und dem Träger der individuellen Persönlichkeiten sprach.

So ist denn auch hier noch nicht der naturwüchsige Realismus überwunden, ja das Bedenkliche, was er an sich hat, wird nicht einmal recht gefühlt. Wir haben wohl einen absoluten Idealismus, aber nicht den ursprünglich subjectiven Fichtes, sondern Systeme, welche ohne weiteres ausser dem Denkenden nicht allein andere Intelligenzen sondern auch andere Existenzen überhaupt

voraussetzen. Und wenn nun auch hinzugefügt wird, dass diese Existenzen nur ein ideales Dasein haben, d. h. Momente eines ewigen absoluten geistigen Prozesses sind, so ändert dies doch die Sache nicht.

Ausserdem aber ist durch den Idealismus namentlich der consequenteren Formen bei Berkeley und Fichte der alte von den Skeptikern, Locke, Kant, Herbart und der neueren Physiologie vertretene Satz, dass das Wesen der Dinge uns völlig unbekannt sei, umgekehrt in den, dass sie uns völlig bekannt sind; sie *sind* ja nichts anderes, denn das, als was wir sie *denken:* der Gedanke ist selbst das Ding, welches er denkt.

Uebrigens war eigentlich Fichte schon zu weit gegangen, wenn er positiv die Nicht-Existenz der Natur behauptete. Es ist wahr, nach seiner Denkweise ist es nicht möglich, sich von der Existenz von Dingen ausser uns zu überzeugen, aber ebensowenig möglich ist es, uns von der Nicht-Existenz derselben zu überzeugen. Denn der Gedanke bleibt immer möglich, dass Dinge ausser uns vorhanden wären, aber wir könnten nie etwas von ihnen und ihrer Existenz erfahren.

Die eigentlichen ersten Versuche, die Annahme einer Aussenwelt begrifflich zu beweisen, machen Des-Cartes und Leibniz, beide indem sie den Gedanken Gottes zu Hilfe nehmen. Der Begriff Gottes ist nach Des-Cartes dem menschlichen Bewusstsein unmittelbar gegeben und zwar so, dass daraus die Existenz und die Vollkommenheit Gottes ohne weiteres folgt. Muss man nun von Gott, dem absoluten Urheber von allen, annehmen, dass von ihm auch unsere Ideen herrühren und liegt es im Begriff Gottes, dass er selbst nicht täuschen kann, so muss unseren Wahrnehmungen auch etwas ausser uns entsprechen, welches wahrgenommen wird und welches wenigstens hinsichtlich der Haupteigenschaft der Ausdehnung *so ist*, wie es wahrgenommen wird, nämlich ausgedehnt und bewegt. Wäre dem nicht

also, so täuschten uns unsere Ideen und durch diese Gott selbst.

In diesem Beweise für die Existenz der Aussenwelt ist indes kein Satz stichhaltig: denn erstens darf man nicht zugeben, dass uns der Begriff Gottes unmittelbar gegeben ist, noch, wenn dies der Fall wäre, dass damit ohne weiteres die Existenz und die Vollkommenheit Gottes erwiesen ist, noch endlich, dass aus der Wahrhaftigkeit Gottes folge, dass unsere Sinne uns nicht täuschen können. Allein nicht einmal für Des-Cartes kann dieses Argument volle überzeugende Kraft haben, denn nach seinen Voraussetzungen müsste er es für möglich halten, dass ein täuschender Gott den menschlichen Geist so eingerichtet hat, dass der Mensch meint, einen wahrhaftigen Gott klar zu erkennen, während diese Erkenntniss irrig ist und der summus deceptor doch mit dem Menschen sein Spiel treibt.*)

Wo Leibniz inne zu werden scheint, dass bei der Verwerfung jeder causa transiens sich ein rein subjectiver Idealismus einstellen müsste, macht er zum Beweise der Existenz anderer Wesen, die von unserer Seele verschieden sind und sie auch nicht im geringsten afficiren können, die Bemerkung: es ist Gottes würdiger, viel, als wenig zu schaffen. Diesem Beweis gegenüber genügt es wohl schon eine Gegenbemerkung Berkeleys anzuführen: Dinge, die einander nichts angehen, von denen nie eins von dem andern weis oder Nutzen hat, noch überhaupt afficirt werden kann — wie die Monaden Leibnizens sind — solche unnütze Dinge wird Gott nicht geschaffen haben.**) Ausserdem trifft die Bemerkung von Leibniz den Fragepunkt auch darum nicht, weil er die Existenz Gottes selbst erst vornehmlich aus dem System der prästabilirten Harmonie ab-

---

*) s. diese Zeitschrift III. 131.

**) s. diese Zeitschrift IX. 379.

leitet. Dies setzt voraus, dass man wenigstens einen Theil der Glieder in der Harmonie übersieht, setzt also die Existenz von *mehreren* Wesen bereits voraus. In einem System, welches nur innere Ursachen kennt, ist der Idealismus durchaus nicht zu überwinden. Wird, wie bei Des-Cartes und Leibniz geleugnet, dass die Aussenwelt auf den Geist wirken kann, wird ferner die Qualität des letzteren als etwas angesehen, dessen Natur es ist, ursprünglich zu wirken und durch seine eigne Thätigkeit Ideen zu erzeugen, so ist der Realismus für immer verloren und auch jeder Weg zu einem solchen zurückzukehren, völlig abgeschnitten.

Ausserdem wird es für unser Denken immer etwas Befremdendes haben, zum Behufe der Annahme einer Aussenwelt erst auf Gott recurriren zu müssen.

Ein anderer Weg, den Idealismus zu verlassen, wird von den neueren Kantianern eingeschlagen. Sie folgen dabei vornehmlich Schopenhauers Spuren. Die Kategorie der Causalität soll die Existenz einer Aussenwelt postuliren, ohne aber nur einigermassen nähere Bestimmungen derselben zu gestatten. Doch ist dieser Versuch gerade in den letzten Heften dieser Zeitschrift zum öfteren besprochen, so dass wir hier wohl nur darauf hinzuweisen brauchen.*)

Es ist natürlich, dass jeder, wenn ihn seine Betrachtungen zum Idealismus geführt haben, auch sofort bestrebt ist, diesen zu verlassen, denn im Idealismus, in der Ueberzeugung, dass sein Ich das einzige Reale sei und alles andere nur in seiner Vorstellung existire, vermag es niemand auszuhalten. Und dieser Eifer, der bei Naturforschern noch besonders sehr erklärlich ist, den Idealismus um jeden Preis zu verlassen, um zur äussern Natur zurückkehren zu dürfen, ist wohl zum Theil auch Schuld, dass man nicht sogleich den rechten

---

*) s. IX. 414—420; 431—433; X. 35—54; 245—274; 275—279.

Weg fand, sondern im Eifer den scheinbar nächsten und betretensten für den besten und sichersten hielt. Gleichwohl führt nur *Ein* Weg rechtmässig aus dem Idealismus heraus, und dieser scheint ein Umweg zu sein, weil er durch die Begriffe des Seins und Geschehens geht und scheint für viele zu mühevoll und unfruchtbar zu sein, weil gerade die dornenvollsten Begriffe der Metaphysik darauf liegen.

Diesen Weg hat Herbart eingeschlagen. Man erinnere sich an den Begriff des Seienden als eines streng Einfachen und Unveränderlichen. Zeigt nun die Erfahrung in unserm Ich eine Mehrheit von Empfindungen, welche mit einander zu einer Einheit im Bewusstsein zusammengefasst werden, so ist das Ich dem bereits besprochenen Problem der Inhärenz zu subsumiren und nicht anders zu lösen, als durch die Annahme *mehrerer* selbständiger Wesen, die mit unserer Seele in Wechselwirkung stehen. Ferner zeigt sich im Ich eine beständige Veränderung, indem die Vorstellungen kommen und gehen: es muss also auch das Problem der Veränderung auf das Ich angewendet und nach diesem gleichfalls eine *Mehrheit* von Realen gesetzt werden, aus deren Wechselwirkung die Zustände und deren Veränderungen im Ich resultiren. So ist hier auf streng wissenschaftliche Weise die Existenz von Wesen erwiesen, die ihrem Sein nach unabhängig von unserm Intellect sind. Aber man beachte wohl, dass um diesen Schlüssen Beweiskraft zu geben, vorher die Begriffe des Seins und des Geschehens erwogen sein und namentlich die Begriffe des absoluten Geschehens, der rein innerlichen Ursachen und einer *ursprünglichen* Vielheit in einem einfachen Wesen als in sich widersprechend abgewiesen sein müssen.*)

---

*) Ist dies geschehen, dann ist ein Einwand Berkeleys hinfällig: so wie im Traume, sagt er, dem Geiste Dinge als wirklich erschei-

Als Positives ergibt sich nun folgendes aus den Betrachtungen über das Problem des Ich. Die Vorstellungen sind Zustände, die einem Wesen inhäriren. Um der Einheit willen, zu welcher unsere Vorstellungen in dem Selbstbewusstsein zusammengefasst werden, ist nothwendig, sie alle als Accidenzen Einer Substanz beizulegen. Auf dieses Eine Wesen muss natürlich der Begriff des Seins angewendet werden und es zeigt sich, dass es zu einer Mehrheit von Zuständen nur in der Wechselwirkung mit andern verschiedenen Wesen gelangt sein kann. Die inneren Zustände der Seele können ferner, da sie alle Einem Wesen angehören, nicht ohne alle Beziehung aufeinander bleiben, sondern müssen untereinander in eine Wechselwirkung treten, deren Folge theils Verbindung theils Hemmung sein wird. Dieses zu untersuchen ist dann die Aufgabe der Psychologie.

Wie bereits oben hervorgehoben wurde, liegt es eigentlich am nächsten, die metaphysischen Betrachtungen, welche vom unmittelbar Gegebenen ausgehen, sofort mit dem Problem des Ich zu beginnen, weil die Vorstellungen für uns das einzig Gegebene sind. Auf diesem Wege ist auch Herbart historisch zu seinem Realismus gelangt und neuerdings hat Kramář diesen Weg eingeschlagen. Es sind zumeist Rücksichten auf die Leser und die Bequemlichkeit des Vortrags, was einen anderen Gang der Untersuchung empfiehlt, namentlich im Anfang den gemeinen Realismus vorauszusetzen.

Beginnt man aber mit dem Problem des Ich, so ist doch das Resultat und auch der eigentliche Gang

---

nen, die in Wahrheit nicht vorhanden sind, so kann es sich auch mit den Vorstellungen des Wachenden verhalten. Nach unseren Prinzipien aber ist auch ein solcher Traum nur möglich, nachdem bereits eine Wechselwirkung zwischen unserer Seele und anderen Wesen stattgefunden hat.

der Speculation derselbe. Das Ich zeigt eine Vielheit in der Einheit. Kann also das Ich ein Reales im strengen Sinne sein? Es müssten demnach hier die Untersuchungen über Sein und Seiendes geführt werden. Daraus würde folgen, was bereits Locke und Kant hervorhoben, dass das Ich selbst nicht die reale Seelensubstanz ist, sondern dass das Ich als eine Vielheit und ein Geschehen Einem Wesen inhärirt. Nun erhebt sich die Frage nach dem Geschehen. Ist das absolute Werden und die Reihe rein innerlicher Ursachen abgewiesen, so ergibt sich, dass das Geschehen im Ich im letzten Grunde durch äussere Ursachen bewirkt ist. Wie sind diese äusseren Ursachen beschaffen? Sie müssen herrühren von Wesen, auf welche der Begriff des absoluten Sein anzuwenden ist und welche, nach ihrer Wirkung zu schliessen, untereinander qualitativ verschieden sein müssen. So wäre man bei dem von uns entwickelten Realismus angelangt. Auch die einzelnen Probleme behielten im allgemeinen ihren bisherigen Gang und ihre Bedeutung. Gegeben sind im Ich gewisse Complexionen von Vorstellungen. *Wir selbst* aber sind weder die alleinige Ursache der Vorstellungen noch von deren Verbindungen und Gruppirungen, das verbietet der Begriff des Seins. Wie sind also die Ursachen beschaffen, welche die Vorstellung des Dinges mit mehreren Merkmalen zur Folge haben? Ferner wie sind die Ursachen beschaffen, von welchen die Vorstellung der Veränderung und der Ausdehnung in uns erzeugt werden? Die Beantwortung dieser Fragen wird eben jene Gedankenbewegungen hervorrufen, die wir im Vorstehenden entwickelt haben.

Uebrigens hat Herbart in den Hauptpunkten der Metaphysik die Darstellung der Probleme so allgemein gehalten, dass man sie recht wohl gleich von vornherein im Sinne des idealistischen Standpunktes verstehen kann.

Das teleologische Problem.

Was Anlass gibt, von einem teleologischen Problem zu reden, ist die Thatsache, dass in der Natur Beziehungen vorhanden sind, welche allem Anscheine nach auf einer *absichtlichen* Anordnung beruhen. Dieser Umstand wird zu einem Problem, weil den betreffenden Dingen jene Beziehungen nicht wesentlich und nothwendig zugehören, die Dinge aber dieselben auch nicht mit eigner Absicht eingegangen sein können. Die Schwierigkeit, oder wenn man will, der Widerspruch, welcher hier vorliegt, liesse sich als „*bewusstlose Zweckmässigkeit*“ aussprechen. Damit soll gesagt sein: Gewisse Thatsachen deuten einmal auf Zweckmässigkeit, zugleich aber zeigen sie an, dass sie selbst nicht die Urheber derselben sind, sondern dass es eine ihnen unbewusste ist. Zweckmässigkeit jedoch setzt Bewusstsein, Absicht, Willen voraus und Bewusstlosigkeit schliesst Absicht und eine zwecksetzende Thätigkeit aus. Man könnte also in ähnlicher Weise, wie bei den andern Problemen sagen: die Zweckmässigkeit der Natur, wie sie gegeben ist, nämlich als bewusstlose, ist logisch nicht denkbar. Diese Schwierigkeit wird gelöst, wenn man über das Gegebene hinausgeht und ein bewusstes, zwecksetzendes Prinzip als Urheber der betreffenden Formen annimmt. Allein eine derartige Behandlung dieses Problems, sowie eine Gleichsetzung desselben mit den andern metaphysischen Problemen hat darum ihre Bedenken, weil das Absichtliche in den sogenannten Zweckformen als solches nicht in gleicher Weise *gegeben* ist, noch gegeben sein kann, als z. B. die Veränderung. Dessen ungeachtet aber würde an der Sache selbst nichts Wesentliches geändert, wenn die Annahme der Absichtlichkeit auf einem *nothwendigen* Schlusse vom Gegebenen beruhte. Allein es wird sich zeigen, dass sich diese Annahme nur auf eine Wahr-

scheinlichkeit, wenn auch auf die höchste Wahrscheinlichkeit bringen lässt. Dadurch hört dieses Problem auf, ein Problem ganz in demselben Sinne zu sein, wie die anderen es sind. Die Verwerfung der Absichtlichkeit führt nicht unmittelbar zu einem Widerspruche.

Bei Behandlung der Teleologie in der Natur werden nun folgende Punkte zu beachten sein:

1) Die Beziehungen selbst, welche auf einen Zweck hindeuten, sind gegeben.
2) Sind diese Beziehungen überhaupt zeitlich entstanden oder bestehen sie von Ewigkeit her ursprünglich?
3) Wenn sie entstanden sind, sind sie das Werk des Zufalls oder einer absichtlichen Thätigkeit?
4) Wenn Absichtlichkeit anzunehmen ist, wem ist dieselbe zuzuschreiben: den Dingen selbst, an welchen jene Beziehungen zu Tage treten, oder einem anderen Prinzip?

1) Am augenfälligsten zeigen sich die sogenannten Zweckformen in der organischen Welt. Man beachte ein einzelnes Organ: es ist gebildet im letzten Grunde aus einer unzählbaren Menge von Atomen. Diese sind an sich selbständige Wesen, keins weist auf das andre hin und doch müssen sie gerade in der Beziehung zu einander stehen, wie sie jedes einzelne Organ zeigt, wenn es seine ihm zugehörige Function ausüben soll. Jedes einzelne Organ hat ferner in der Regel wiederum gewisse Schutzorgane. Alle Glieder des Organismus stimmen dann wieder zu einander, Systeme, die an sich selbständig sind, wie Zähne, Klauen, Verdauungswerkzeuge unterstützen sich gegenseitig. Die Beziehung des ganzen Organismus zu einem andern selbständigen Organismus vermöge der Geschlechtsdifferenz zeigt, dass der eine auf den andern angelegt ist. Endlich stehen ganze Thiergeschlechter namentlich unter den Insecten

in einer solchen Beziehung zu einander, dass eines zum Bestehen der anderen nothwendig ist.

Derartige Beziehungen von an sich selbständigen Atomengruppen, Gliedern, Systemen, Geschlechtern zu einander gehören in der organischen Welt nicht zu den Seltenheiten, sondern finden sich durchweg. Thatsache ist das durchgängige Vorhandensein solcher Beziehungen. Ebenso gewiss aber ist, dass dieselben den betreffenden Gliedern dieser Verhältnisse zufällig sind, das heist hier, dass dieselben nicht *nothwendig* aus der Natur jedes einzelnen folgen, dem sie etwa wesentlich zugehörten; am allerwenigsten liegen derartige Relationen in den Atomen selbst von Haus aus, vermöge deren sie mit innerer Nothwendigkeit in jene Beziehungen eintreten müssten.

2) Man könnte nun aber sagen: Diese Beziehungen sind allerdings nicht ursprünglich, sofern man damit eine zum Wesen der Atome gehörende Bestimmung meint, sie sind allerdings nicht ursachlos: aber sie können recht wohl ursprünglich im zeitlichen Sinne sein. Es bestanden eben von Ewigkeit her dieselben Bedingungen, wie jetzt, und daraus mussten auch von Ewigkeit her dieselben Wirkungen, wie jetzt, hervorgehen. In diesem Sinne dürfte dann der Zeit nach von jenen Beziehungen als von ewigen und ursprünglichen, aber nicht ursachlosen die Rede sein.

Hierbei sind wiederum drei Fragepunkte zu unterscheiden: a, nach der Ewigkeit des Stoffes oder der Atome im allgemeinen. b, ob eine reale Beziehung oder ein Geschehen überhaupt unter den einzelnen Atomen von Ewigkeit her möglich ist. c, ob die uns gegebenen Beziehungen namentlich die sogenannten Zweckformen in der organischen Welt als ewige und ursprüngliche zu betrachten sind.

a. Die Frage nach der Ewigkeit der Atome oder des Seienden an sich ist für die gegenwärtige Betrach-

tung nicht von Belang. Ueberhaupt genügt es der Philosophie wie der Naturwissenschaft, die Beziehungen im Gegebenen soweit zu verfolgen, bis sie widerspruchsfrei zu denken sind, das ist erreicht, wenn man bis zur Annahme von letzten einfachen Wesen in unserm Sinne gelangt ist. Deren Vorhandensein versteht sich von selbst. Sie sind absolut seiend, darin liegt, dass hier keinerlei Veranlassung mehr vorhanden ist zu fragen, *woher* sie sind. Sie sind die *letzten* Träger der Erscheinungen, hinsichtlich des Seins über sie hinaus zu gehen hat die Naturforschung durchaus kein Bedürfniss. Daher ist in philosophischen Systemen fast durchweg die Ewigkeit des Stoffes, gewöhnlich in der Form eines Chaos angenommen worden. Nur die pantheistischen Systeme reden häufig so, als sei die Materie auch in Bezug auf das ihr zu Grunde liegende Reale geschaffen; in Wahrheit jedoch wird gleichwohl deren Ewigkeit behauptet, indem das eigentliche Wesen der Welt in der Substanz Gottes selbst eingeschlossen und mitgesetzt ist.

b. Die andere Frage, ob auch gewisse Beziehungen im allgemeinen unter den einzelnen Wesen ursprünglich der Zeit nach denkbar sind, hat nur Bedeutung in einem pluralistischen Realismus. Die ersten Vertreter desselben, Empedokles und Anaxagoras dachten sich als den Anfangszustand der Welt die Zusammenmischung aller Elemente, also ursprüngliche Beziehungen der Elemente zu einander. Nach Empedokles dringt alsdann der *νεῖκος* in die durch die *φιλία* zusammengehaltene *σφαῖρα* und bringt die Entmischung und gegenwärtige Sonderung zu Stande, zwischen diesen beiden Zuständen besteht sodann eine ewige periodische Abwechselung. Nach Anaxagoras ist es der *νοῦς*, welcher der Urmischung ein Ende macht und durch Sonderung den jetzigen Weltzustand herbeiführt. Doch auch nach der Entmischung sind in jedem Dinge *alle* Elemente vorhanden, nur bei den verschiedenen Dingen in verschie-

dener Mischung und werden nach dem unterschieden und benannt, was in seiner Mischung vorwiegt. Daher jedes Ding eine *πανσπερμία* ist. Die alten Atomiker Demokrit und Leucipp scheinen hingegen die Atome ursprünglich isolirt von einander gedacht zu haben, so dass sie erst in Folge ihrer Bewegungen auf einander getroffen sind. Aus der Natur der letzten Elemente in unserem Sinne folgt weder das eine noch das andre, es ist dem Begriffe nach möglich, dass die Elemente ohne alle Beziehung zu einander vorhanden waren, es hindert aber auch nichts anzunehmen, dass sie oder wenigstens ein Theil derselben der Zeit nach ursprünglich in gewissen Beziehungen zu einander standen. Denn fordert auch der Begriff des Seienden, es ohne alle inneren realen Beziehungen zu denken, so heist dies nur soviel, dass keinerlei Beziehung *ohne Ursache* oder spontan anzunehmen ist. Damit ist aber nicht gesagt, dass es historisch einen Zeitpunkt gegeben haben müsse,*) wo wirklich jedes einzelne Wesen isolirt und relationslos war, „zeitlose Ewigkeit ist für eine chemische Verbindung ebenso denkbar als für die Elemente.“**)

c. Hiermit ist jedoch die eigentliche Frage noch gar nicht berührt, um welche es sich in dieser Hinsicht beim Problem der Teleologie handelt, nämlich ob die besonderen gegebenen Formen, namentlich die Organismen, ohne zeitlichen Anfang von Ewigkeit her vorhanden sein konnten. Nicht um ein Geschehen im allgemeinen handelt es sich, sondern um das besondere zweckmässige Geschehen. Gibt man auch die Möglichkeit eines ursprünglichen Geschehens überhaupt zu, so ist damit über die besonderen Formen des Geschehens,

---

*) wie Hendewerk und Kramář a. a. O. 230 f. annehmen, vgl. dazu diese Zeitschrift IX. 163 ff.

**) Herbart III. 24.

um welche es sich hier handelt, noch gar nichts entschieden.

Die natürlichste Vorstellungsart ist die, dass die Welt wie sie jetzt ist, einen zeitlichen Anfang gehabt habe, und alle Kosmogonien von Alters her setzen ohne weiteres einen solchen voraus, sowie auch die erste Speculation zunächst hierbei stehen blieb. Allein es traten doch schon frühzeitig Meinungen hervor, welche die Anfangslosigkeit unserer Welt aussprachen. Für die Eleaten verstand sich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seins und damit der Welt, wie sie im Grunde ist, von selbst; auch der Heraklitische Fluss war von Ewigkeit her stets sich verändernd in Bewegung, welcher allmählig zu einer Verbrennung durch Feuer führt, dann aber wieder von neuem seinen Kreislauf beginnt u. s. w. Der Gedanke einer periodischen Weltvernichtung und Weltentstehung ist überhaupt dem Alterthum ziemlich geläufig. Am ausführlichsten hat Aristoteles diese Meinung behandelt und sie scheint auch aus seinen Prinzipien mit Nothwendigkeit zu folgen. Wenn man von anderen Argumenten absieht, so ist zunächst die Grundlage aller Erscheinungen nach Aristoteles die Materie, sie ist es, *aus* welcher alles wird. Sollte sie selbst wieder entstanden sein, so müsste sie auch aus etwas d. h. aus einer Materie geworden sein, und dies würde ins Unendliche führen. Weil indes Aristoteles erkennt, dass die Materie eigentlich das nur der Möglichkeit nach Seiende, das μὴ ὄς, ist, so trägt er Bedenken, der Materie das positive Prädicat der Ewigkeit zu geben. Soll aus der Materie etwas Wirkliches entstehen, so ist noch das andere Prinzip, die Form, erforderlich. Hinsichtlich derselben könnte es zunächst scheinen, als müsse das blosse Vermögen zu wirken (δύναμις) zeitlich eher sein, als die wirkliche That (ἐνεργεία), allein so ist es nicht. Damit ein Mensch werde, so argumentirt Aristoteles, muss schon ein Mensch

sein, wäre also nicht zuerst das Geschehen wirklich, so käme es überhaupt zu keinem Geschehen. Es muss demnach auch das andere Prinzip, die Form, von Ewigkeit her activ gewesen sein; und da Gleiches von der Bewegung behauptet werden muss, welche beide Prinzipien zusammenführt, so ist die Welt, wie sie ist, von Ewigkeit her so gewesen, weil von Ewigkeit her dieselben Bedingungen bestanden. Am wandelbarsten ist die Erde als der vom Fixsternhimmel entfernteste Theil des Universums, doch auch hier herrscht eine periodische Wiederkehr derselben Staatenentwickelungen, Menschen, Gedankenbewegungen u. s. w.*) Dieser letztere Gedanke einer periodischen Wiederkehr ganz derselben Erscheinungen und deren Vernichtung u. s. f. ist später ein Lieblingssatz der Stoiker geworden. Die neueren Annahmen von der Ewigkeit der Welt insbesondere auch der Organismen gleichen dem allgemeinen Resultate nach im Ganzen der alten Lehre von einem ewigen Bestehen oder einem fortwährenden Kreislauf der Dinge, sie unterscheiden sich indes von jenen namentlich in zwei Punkten. Einmal sind natürlich die falschen Begriffe der alten Physik z. B. die Ursprünglichkeit und Einfachheit der Kreisbewegung aufgegeben, statt dessen beruft man sich hauptsächlich auf die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft. Sodann werden diese Auffassungen in der Ueberzeugung entwickelt, dass damit die teleologischen Betrachtungen hinfällig, weil überflüssig werden. Es scheint nämlich auf der Hand zu liegen, dass wenn überhaupt ein zeitlicher Ursprung der Weltformen im Grossen geleugnet wird, auch ein zweckmässiger Ursprung insbesondere und damit die Annahme eines Urhebers der Zweckmässigkeit ausgeschlossen ist. Allein dies folgt noch nicht. Wenn einmal gewisse Formen als Zweckformen anerkannt werden und deren

---

*) vgl. dazu diese Zeitschrift IX. 1—33 u. 131—154.

ewiges Bestehen behauptet wird, so liegt die Annahme nahe, dass auch ein zwecksetzendes Prinzip als von Ewigkeit her in der Welt thätig gewesen ist. Selbst zugegeben, die Welt sei wesentlich so, wie sie ist, von Ewigkeit her gewesen, so verträgt sich damit recht wohl der Gedanke, dass auch ein zwecksetzendes Prinzip von Ewigkeit her wirksam gewesen ist. Dies ist die Meinung des Aristoteles. Er gibt der teleologischen Betrachtung die Nothwendigkeit des Schlusses auf eine zwecksetzende Intelligenz zu, behauptet aber, dass die Thätigkeit derselben auf die Welt eine ewige und continuirliche sei.

Die Frage nach der Ewigkeit der Welt und der Organismen insbesondere ist also für die teleologische Betrachtung und deren Richtigkeit wohl von Belang, aber nicht entscheidend. Auf der anderen Seite deuten jedoch die naturwissenschaftlichen Thatsachen entschieden auf einen zeitlichen Anfang unseres Sonnensystems und namentlich der belebten Wesen hin, welche den Charakter der Zweckmässigkeit am auffallendsten an sich tragen.*) Man steht immer wieder vor der Frage: weisen die sogenannten Zweckformen wirklich auf Zwecke, Absichten und also auf ein geistiges Prinzip hin?

3. Es liegt in der Natur des Zweckes, dass derselbe als solcher nicht thatsächlich gegeben sein kann, oder doch nur für den allein, welcher sich selbst den Zweck setzt. Wenn ich eine Reibung vornehme, *um* Wärme zu erzeugen, so ist *mir* allein die erzielte Wärme als etwas einem Zwecke entsprechendes gegeben, für jeden andern liegt nur die Thatsache vor, dass auf Reibung Wärme gefolgt ist. Selbst wenn der andere beobachtet hätte, wie ich die Reibung vornahm, konnte er doch

---

*) vgl. zu dieser Frage: Cornelius: die Entstehung der Welt u. s. w. 1870. und diese Zeitschrift X. 177 ff.

nicht ohne weiteres meine Absicht errathen, ich konnte ja auch etwas anderes z. B. Elektricität bewirken wollen, ich konnte auch gar keine Absicht dabei haben. Also auch in dem Falle, dass eine Intelligenz zwei Ereignisse als Mittel und Zweck verbunden hat, ist doch diese absichtliche Verbindung als absichtliche nur dem Zwecksetzenden allein thatsächlich gegeben, für alle anderen ist sie nur erschlossen. Anders verhält es sich auch mit den sogenannten Zweckformen der Organismen nicht. Wenn wir als Zweck die Erhaltung des Individuums und der Gattung voraussetzen, so ist die Einrichtung der Organismen allerdings höchst zweckmässig. Aber die Frage ist die, ob man berechtigt ist, jene Effecte der besonderen Organisation als *Zweck* anzusehen. Gegeben als solcher ist er nicht und kann es nicht sein.

Gesetzt aber es wäre unumstösslich sicher, dass jener Effect Zweck sei, so hätte doch die erklärende Naturwissenschaft mit diesem Gedanken durchaus nichts gewonnen. Wenn ich auch weis, dass jemand durch Reibung Wärme erzielen *will* und erzielt hat, so ist mir der Vorgang, wie Reibung die Wärme verursacht, um nichts klarer, als wenn ich jene Absicht nicht kenne. Die erklärende Naturforschung geht darauf aus für eine Erscheinung deren Ursachen aufzusuchen; ist ihr dies gelungen, hat sie die betreffende Erscheinung als den nothwendigen Effect auf gewisse Bedingungen zurückgeführt, so hat sie das Phänomen erklärt. Bei diesen Untersuchungen wird die Frage in Betreff des Zweckes gar nicht angeregt. Denn ob der betreffende Effect als Zweck angesehen wird oder nicht, vermehrt weder noch vermindert es die Anzahl der Bedingungen, wie überhaupt die Annahme oder Verwerfung des Zweckes an dem Verhältniss zwischen den Bedingungen und deren Wirkungen durchaus nichts ändert. Es ist freilich der Zweck nicht selten selbst als eine der wirkenden Ursachen, ja als einzige wirkende Ursache aufgefasst wor-

den und man hat geglaubt, wenn eine Erscheinung nicht sofort auf ihre Bedingungen zurückgeführt werden konnte, sich beruhigen zu können mit der Annahme, das betreffende Organ sei eben zum Zwecke der Hervorbringung jener fraglichen Erscheinung geschaffen. Dies ist die Anschauung Platos.

Gegen eine derartige Auffassung der Teleologie richtet Spinoza seine Bestreitung der Zweckursachen in der Natur*) und will von einem Durchbrechen der Kette der natürlichen Ursachen nichts wissen. Gegen diese Vorstellung des Zweckes gelten die Worte Bacons von Verulam, die erforschende Vernunft werde dadurch in der Auffindung der wirkenden Ursachen träge gemacht. Und ein grosser Theil der modernen Naturforscher hat gleichfalls nur diese fehlerhafte Fassung der Zweckmässigkeit im Auge, wenn dagegen u. a. geltend gemacht wird, ein zukünftiger Zustand, wie der Zweck ist, kann nicht auf den gegenwärtigen Zustand Einfluss haben.

Derartigen Bekämpfungen der Zweckursachen in der Natur wird man vollkommen Recht geben müssen, Unrecht haben sie nur darin, dass sie meinen, damit die teleologischen Betrachtungen überhaupt getroffen zu haben. Weil die Meinung so allgemein verbreitet ist, die Teleologie wolle an die Stelle der erforschten oder noch zu erforschenden wirkenden Ursachen die Zweckursache setzen, wird es von einigen Naturforschern sogar als Aufgabe der Wissenschaft hingestellt, die Zweckursachen aus der Natur zu verbannen.

Wie gesagt, es beruht dies alles auf jener mangelhaften Auffassung der Zweckursachen. „Wer die Endursachen durch die wirkenden Ursachen verdrängt glaubt, irrt ebenso sehr, als wer durch Endursachen die Aufsuchung der wirkenden Ursachen entbehrlich machen

---

*) vgl. diese Zeitschrift VI. 403 ff.

will. Denn wo etwas absichtlich veranstaltet wird, da werden wirkende Ursachen in den Dienst der Endursachen genommen; sie wirken aber dabei nach ihren eigenen Gesetzen, als ob keine Endursache sie an den Platz gestellt hätte, so dass der Physiker alle Naturzwecke gar wohl ignoriren, aber darum sie keineswegs leugnen darf.“*) Wenn, um noch einmal das obige Gleichniss zu gebrauchen, auf Reibung Wärme folgt, so genügt es dem Physiker, die Reibung als die Ursache der Wärme und letztere als die nothwendige Folge der Reibung anzusehen; dass jemand bei der Reibung die Absicht gehabt hat, Wärme zu erzeugen, ändert an dem Causalverhältniss nicht das Geringste. Und so versteht es sich durchweg ganz von selbst, dass, wenn vorausgesetzt wird, *alle* Bedingungen zu einem Ereignisse also etwa zur Entstehung eines Organismus seien vorhanden, auch das Ereigniss als der nothwendige Effect ohne Zögern eintreten muss. Daran ist durchaus nichts Wunderbares. Auch hinsichtlich der Methode der exacten Naturforschung, welche die bewirkende Ursache sucht, hat man vom Zwecke zu reden keine Veranlassung; obgleich andererseits doch nicht zu leugnen ist, dass selbst zur Auffindung der wirkenden Ursache die Voraussetzung eines bestimmten Zweckes als heuristisches Prinzip nicht selten von Bedeutung gewesen ist.

Hat es nun also auch durchaus nichts Wunderbares an sich, sondern ist es vielmehr völlig erklärlich und nothwendig, dass gewisse Bedingungen bestimmte Ereignisse zur Folge haben, so muss man sich doch im höchsten Grade verwundern, dass in unzähligen Fällen eine ganz ausserordentlich grosse Anzahl von besonderen Bedingungen in der Weise combinirt vorhanden ist, dass deren nothwendiger Effect gerade ein solcher ist, aus welchem der betreffende Organismus zu seiner und

---

*) Herbart I. 6.

der Gattung Erhaltung den grössten Nutzen zieht. Aristoteles bewundert z. B., dass alle Gelenke so eingerichtet sind, dass sie die Bewegung nach vorn zur Folge haben, dahin, wohin auch der Blick des Auges gerichtet ist. Jedes Gelenk ist so construirt, dass eine gewisse Anzahl von Bewegungen ausgeführt werden kann, Ursache dieser Bewegungen ist eben die besondere Einrichtung des Gelenkes, nicht aber etwa das Auge. Ebensowenig sind die Gelenke Ursache des Sehens überhaupt. Gewiss aber ist, dass das Sehen ausserordentlich unterstützt wird durch die Beweglichkeit der Gelenke nach vorn und ebenso wieder die Kunstfertigkeit der Gelenke durch den Blick des Auges nach vorn. Oder man analysire sich andere Fälle und man thue dies unter Zugrundelegung der Atomistik, so wird die Complicirtheit, die hier in einem jeden einzelnen Falle vorliegt, noch einleuchtender. Nun erhebt sich die Frage, wenn es eine Zeit gab, wo die Atome als die letzten Ursachen der Erscheinung noch nicht in der Weise beisammen waren, als sie sich in der organischen Welt finden, wo also auch der betreffende Effect noch nicht eintreten konnte: was war es, was jene geradezu unzähligen Atome gerade so ordnete, dass ein solcher Effect herauskam, welcher nicht blos als höchst zweckmässig erscheint, sondern wirklich auch zweckmässig ist in Bezug auf eine bestimmte Leistung des Organs? Unter den unzähligen Atomen waren unzählige Combinationen möglich, von ihnen allen durfte nur *eine* wirklich werden, in allen andern Fällen wäre etwas Unzweckmässiges, wenn schon in vielen Fällen etwas vielleicht Lebens- und Fortpflanzungsfähiges zu Tage getreten. Die Frage nach dem Ursprung der Zweckformen sahen wir, wird allerdings da überflüssig, wo ein solcher überhaupt geleugnet wird, obwohl die Annahme eines zwecksetzenden Prinzips nicht damit abgewiesen war. Völlig unangemessen aber werden dergleichen Betrachtungen,

wenn derartige Zweckformen gar nicht anerkannt werden. Gewisse neuere Naturforscher setzen, um die Bewunderung der Zweckmässigkeit in der Natur abzuschwächen, derselben die augenscheinlichen Unzweckmässigkeiten entgegen. Allein unter diesen letzteren verstehen sie entweder besondere Abnormitäten, die im Vergleich zu den herrschenden Fällen nur vereinzelte Ausnahmen sind, oder man rechnet alles das zu den Unzweckmässigkeiten, was dem Menschen schadet und wählt also einseitig das äusserliche Wohl des Menschen zum Gesichtspunkt. Man könnte jedoch dies alles zugeben, so bleibt noch eine ausserordentliche Fülle von Zweckmässigkeit übrig, die nothwendig immer wieder auf ein zwecksetzendes Prinzip deutet. Radicaler verfuhr Kant, indem er den Begriff der Zweckmässigkeit als eine nur menschliche Anschauungsweise ansah, der als solcher in der Natur selbst nichts entspräche. So wie nach Kant wir Räumliches sehen, während doch die Dinge der Natur in Wahrheit nicht räumlich geordnet sind, so auch Zweckmässigkeit, wo ein derartiger Zusammenhang in der realen Welt gar nicht besteht. Wir sind es, die nach der eigenthümlichen Einrichtung unseres Geistes, Räumliches, Zeitliches, Causales, Zweckmässiges u. s. w. in die Natur hineintragen. Indessen erregt diese Anschauungsweise dieselben Bedenken, als die Annahme der Kategorien überhaupt.

Sowie es uns nicht möglich ist, überall den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu sehen, so ist es uns ebensowenig möglich, überall Zweckmässigkeit zu sehen. In gewissen Beziehungen vermögen wir eine solche zu entdecken, in anderen nicht, selbst wenn wir wollten, und von diesen Beziehungen trägt jede ihren besonderen individuellen Charakter. Wir müssen demnach denselben Schluss, wie bei dem Räumlichen, Zeitlichen und Causalen machen, nämlich es muss dem, was uns räumlich und was uns zweckmässig

erscheint, auch etwas besonders Geordnetes in der objectiven Welt entsprechen.

Wir werden also wieder auf jene Frage nach dem Ursprung der besonderen Combinationen so vieler unzähliger Atome, die nicht von einander abhängen, getrieben und zwar stellt sich nun hier die Frage rein heraus: war es *Zufall* oder *Absicht*, was jene Atome zu den betreffenden Combinationen zusammenführte?

Zunächst die Frage: waren denn jene Combinationen aus blossem Zufall *möglich?* Die abstracte Möglichkeit lässt sich nicht leugnen. Eine Unmöglichkeit liegt nicht in den einzelnen Qualitäten der Elemente, läge sie hierin, so hätte auch keine noch so mächtige Intelligenz die gegenwärtige Welt mit ihren Zweckformen hervorbringen können, denn es würde dabei eben vorausgesetzt, dass eine Welt in ihrem Begriffe unmöglich sei. Auch in den äusseren Lagenverhältnissen der letzten Elemente kann eine Unmöglichkeit nicht liegen, denn es lässt sich immerhin ohne Widerspruch denken, dass jedes Element gerade die Lage oder Bewegung zufällig hatte, die es haben musste, wenn die Bildung der Welt von selbst zu Stande kommen sollte. Man behauptet also nicht gerade etwas In-sich-widersprechendes, wenn man die *zufällige* Bildung der Welt annimmt, sowenig der etwas geradezu Unmögliches oder Widersprechendes behauptet, der aus einer zufälligen Aneinanderreihung und Wiederholung der 24 Buchstaben die Gedichte Homers ableiten wollte. Das eine ist ebenso abstract möglich, aber ebenso unwahrscheinlich als das andere.

Wenn die alten Atomiker, Leucipp, Demokrit und Epikur die Entstehung der Welt aus dem zufälligen Zusammentreffen von Atomen lehren, so hatte eine solche Annahme für sie nicht das Ungeheuerliche als für uns. Jene ahnten nicht von ferne die grosse Complicirtheit der Bedingungen für die gemeinsten organi-

schen Vorgänge, sie waren naiv genug, wie Lucretius die Bildung gewisser ausgebildeter Thiere aus Schlamm nicht nur zu glauben, sondern zu meinen, mit eigenen Augen gesehen zu haben. Unter den Neueren ist es namentlich Darwin, welcher den Versuch macht, die Entstehung der Organismen aus reinem Zufalle abzuleiten. Bei diesem Versuche wird nicht angenommen, dass die Elemente von vornherein einzig und allein diejenige Lage oder Bewegung gehabt hätten, welche die Entstehung der Zweckformen zur Folge haben, sondern dass von unzählig möglichen Bildungen auch unzählige wirklich wurden, dass aber von diesen nur wenige lebens- und entwickelungsfähig waren, weil natürlich nur bei einer verhältnissmässig sehr kleinen Anzahl von Fällen alle Umstände günstig waren. Die weniger vom Zufall begünstigten Formen gingen unter und so entsteht der Schein, als ob überhaupt *nur* Zweckmässiges geschaffen sei. Von den vielen Gegengründen gegen diese Lehre möge hier abgesehen werden,*) nur das sei hervorgehoben, dass der Versuch Darwins, die Bildung der Welt aus dem Zufalle abzuleiten, keineswegs *rein* ist; vielmehr kann er zum Beweis dienen, dass doch immer auf die eine oder andere Weise ein zwecksetzendes Prinzip eingeführt werden muss. So tritt hier die sogenannte natürliche Zuchtwahl überall wie ein intelligentes Prinzip auf, welches stets auf das Beste seiner Geschöpfe bedacht ist und jeden kleinsten Vortheil zu benutzen weis, obgleich freilich der Urheber jener Lehre und deren Vertreter dies nicht Wort haben wollen.

Ist nun der blosse Zufall bei Entstehung der Organismen ausgeschlossen, so bleibt nur die Annahme von dessen Gegentheil nämlich einer *absichtlichen* Bildung übrig.

---

*) vgl. dazu Cornelius: Entstehung der Welt u. s. w. 1870. S. 147 ff.

4. Als der erste unter den namhaften Philosophen, welcher ein geistiges Prinzip annahm, um daraus die Entstehung der Welt abzuleiten, wird Anaxagoras genannt. Von ihm heist es, er erscheine mit dieser seiner Ansicht als ein Wachender unter Träumenden. Von Sokrates, Plato und namentlich Aristoteles wird alsdann so nachdrücklich auf die Zweckmässigkeit in der Natur aufmerksam gemacht, dass der Gedanke der Teleologie seitdem der Philosophie niemals wieder ganz abhanden gekommen ist.

Anaxagoras nahm als zwecksetzendes Prinzip ein von der übrigen Welt substantiell verschiedenes Wesen, den *νοῦς*, an. Plato, Aristoteles und Neuere machen ihm zum Vorwurf, er habe sich nicht näher darüber ausgelassen, wie er sich die Wirksamkeit des *νοῦς* denke, ja er erscheine seinen sonstigen Ansichten nach überflüssig, weil doch überall der Versuch gemacht werde, die Erscheinungen auf physikalische Ursachen zurückzuführen. Indessen dürften die Tadler einen weniger richtigen Zweckbegriff haben, als ihn vielleicht Anaxagoras hatte, denn der Zweck oder ein zwecksetzendes Prinzip soll ja doch nicht selbst die Ursache des Ereignisses sein oder ohne Mittelursachen wirken und so die eigentlichen physikalischen Ursachen ersetzen, sondern diese werden nur in den Dienst einer Endursache genommen. Bei Anaxagoras wird allerdings der *νοῦς* zugleich zur einzigen wirkenden Ursache, weil er denselben als die Quelle *aller* Kraft betrachtet und damit mag es weiter zusammenhängen, wenn die Alten dem Anaxagoras vorwerfen, er rufe nur dann den *νοῦς* herbei, wo er mit den physikalischen Ursachen nicht ausgereicht habe. Im Uebrigen denkt er die schöpferische Intelligenz als schlechthin vom Stoffe gesondert, mit keinem Dinge vermischt, für sich bestehend, freiwaltend, allbeherrschend, selbstbewusst und zweckmässig handelnd. Diese verhältnissmässig klaren und rich-

tigen Gedanken hat Aristoteles bei seinen eigenen Auseinandersetzungen wieder verwirrt. Bei ihm wird es nie recht klar, wem er die Absicht zuschreibt. Oft scheint er einen selbständigen, intelligenten Urheber der Zweckformen anzunehmen, oft scheinen die Formen selbst der Zweck zu sein und also die Dinge selbst schon mit einem gewissen Charakter des Intelligenten behaftet. Jedenfalls kommt Aristoteles mit seinen teleologischen Betrachtungen durchaus nicht zu Ende, sein Gottesbegriff löst sich nirgends klar ab von den Begriffen der Welt oder einer Weltordnung. Auf dieser Stufe der teleologischen Betrachtung stehen auch die Stoiker, die Bewunderung der Zweckmässigkeit, der Weisheit, die sich in der Natur kundgibt, ist ihnen sehr geläufig. Mit dem Gedanken aber der Weisheit und Vernunft Ernst zu machen und auf die Existenz eines intelligenten Urhebers der Welt zu schliessen, hindert sie namentlich ihre pantheistische Weltanschauung, von der später die Rede sein soll. Auch sie erheben sich nicht über den allgemeinen Gedanken eines *λόγος σπερματικός* oder eines mundus ratione praeditus. Mit diesen nebelhaften Begriffen von der Zweckmässigkeit in der Natur hängen noch einige andere Reden zusammen, die gleichfalls von Aristoteles stammen und bisjetzt die teleologischen Betrachtungen vielfach verdorben haben, nämlich die Meinung, als gehe bei den organischen Formen das Ganze den Theilen, die Wirkung der Ursache voraus. Doch ist bei Aristoteles noch der richtige Sinn dieser Worte erkennbar. Wie sein ganzes Denken auf einer mangelhaften Verallgemeinerung gewisser empirischer Vorgänge beruht, so denkt er sich hier einen Künstler, der Material vor sich hat, um ein Haus zu bauen. Der Künstler hat dabei einen Zweck, nämlich, das Haus zu bewohnen. Nach diesem Zwecke entwirft er einen Plan oder eine Idee des Hauses, nun schickt er sich an, das Material nach dieser Idee zu

formen, darauf wird das Haus bewohnt. Ehe also das Haus gebaut wurde, war es schon fertig, (nämlich in dem Gedanken des Meisters), oder mit andern Worten, das Ganze ging (in Gedanken) den Theilen, die erst nach der Idee gebildet und zusammengesetzt wurden, voraus. Ferner die Ursache, dass das Haus gebaut wurde, war der Zweck, die Bewohnung desselben, ohne diesen wäre es nicht gebaut worden. In Wirklichkeit erfolgt aber das Bewohnen erst, wenn das Haus fertig ist. So ist der Zweck, die Bewohnung, die Ursache oder das Motiv und zugleich die Wirkung (in Wirklichkeit) des Hauses; oder man kann auch sagen der Zweck, das Künftige, das Bewirkte (nämlich die Bewohnung als Motiv gedacht) geht den Ursachen, dem wirklichen Bauen voraus. Diesen trivialen Gedanken gibt Aristoteles dadurch einen besonderen Schein, dass er von dem einzelnen Falle absieht und dann blos mit den abstracten Begriffen operirt. Bei den organischen Gebilden schien es nicht mehr erlaubt zu sein, von einem Künstler, der einen bestimmten Zweck realisiren will, zu reden und so bekam der Gedanke des Zweckes eine gewisse Selbständigkeit, der sich selbst zu verwirklichen strebt und in den Organismus selbst hineingedacht werden muss. So werden denn jene Reden, dass das Ganze den Theilen, die Wirkung der Ursache vorangeht, auf das eigentliche Sein und Geschehen übertragen und führen immer tiefer in widerspruchsvolle Verwickelungen. Es ist bemerkenswerth, dass auch Kant sich nicht allein aus diesen Widersprüchen nicht herausfand, sondern sogar tiefer in sie hineingerieth, als er in der Kritik der Urtheilskraft von der Natur als einem sich selbst organisirenden Ganzen, von den Organismen, als von Gebilden, die von sich selbst Ursache und Wirkung und nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sind, von einem anschauenden Verstande sprach, welcher in der Natur wohl Zweckmässigkeit sieht, aber nicht der An-

nahme einer zwecksetzenden Intelligenz bedürfe. Hiermit ist die Lehre des absoluten Idealismus von einer der Natur immanenten und wesentlich zugehörigen Zweckmässigkeit schon völlig vorbereitet. Der Idealismus im Sinne von Schelling und Hegel verkennt das Zweckmässige und Kunstvolle in der Natur keineswegs, weis auch dass dergleichen auf Intelligenz hinweist, diese Intelligenz aber wird den Dingen selbst zugeschrieben. Alles Sein und Geschehen ist nur eine Manifestation der allgemeinen Idee oder Vernunft. Was Wunder also, wenn sich in der Natur Vernunft und Weisheit kundgibt.*)

Gleiche Uebereilungen lassen sich gewisse Naturforscher zu Schulden kommen, indem sie die Annahme einer schöpferischen selbständigen Intelligenz durch die Reden von einer besonderen Lebenskraft oder formbildenden Ideen und Typen vermeiden wollen, oder wenn sie, die Natur im Grossen personificirend, von deren Gedanken und Plänen sprechen, als könne man die Natur als natura naturans ihren Werken als einer natura naturata gegenüberstellen.**) Wenn ferner von einer der Natur immanenten *unbewussten* Zweckmässigkeit geredet wird, so ist damit wohl das Problem nicht aber dessen Lösung hingestellt. Denn das ist richtig, wenn überhaupt Zweckmässigkeit in der Natur gefunden wird, so ist diese eine unbewusste d. h. man kann sie den Wesen, an welchem sie sich kundthut, nicht als eine Folge ihrer eignen Vernunft zuschreiben. An sich aber ist der Begriff einer unbewussten Vernunft oder Zweckmässigkeit ein Widerspruch. Soll derselbe vermieden werden, so muss die Intelligenz, auf welche Zweckmässigkeit nothwendig deutet, entweder der Natur selbst, d. h. im letzten Grunde den Atomen oder einem Prin-

---

*) vgl. dazu diese Zeitschrift X. 234.

**) vgl. dazu Flügel; der Materialismus u. s. w. 1865. S. 62 ff.

zip, welches von der Natur verschieden ist, beigelegt werden. Im ersten Falle kommt man zu dem absurden Gedanken, dass die Atome selbst intelligente Wesen sind, die begabt mit organisatorischen Talenten nach vernünftiger Ueberlegung zu Organismen zusammengetreten seien. Das ist die Ansicht von Drossbach, nach ihm ist jedes einzelne Atom gleichsam ein zwecksetzender Gott und die ganze Natur eine Göttergesellschaft.*) Oder reflectirt man, immer noch diese Anschauung im Prinzip festhaltend, speciell auf die Kunsttriebe der Thiere, so sind es nothwendig diese selbst, welche bewusster Weise sich höchst vernünftige Zwecke setzen und sie mit ganz übermenschlicher Weisheit ausführen.**) Geht man hier besonnen zu Werke, fasst also die Natur im Sinne der Atomistik auf, sieht das Wirken der Atome untereinander als vollkommen blindes und streng gesetzliches an, und hält fest, dass jedes einzelne Atom ein einfaches Wesen ist ohne ursprüngliche innere Vielheit, (ohne Vernunft), ohne natürliche immanente Relationen oder Triebe zu anderen hin, so wird man nach naturwissenschaftlicher Methode zu einem von der Natur selbst verschiedenen, selbstbewussten zwecksetzenden Prinzip oder zu einem persönlichen Schöpfer als Urheber zunächst der gegebenen Zweckformen geführt.***) Das ist der Weg, auf welchem Herbart den Glauben an eine schöpferische Intelligenz für begründet ansieht. Mit Recht hat er jedoch das teleologische Problem nicht mit in die Reihe der anderen Probleme der allgemeinen Metaphysik aufgenommen, einmal darum nicht, weil die Zweckformen als *beabsichtigte* nicht gegeben sind noch gegeben werden können, und zum andern, weil daraus nicht rein begriffsmässig

---

*) s. diese Zeitschrift I. 221 ff. u. X. 203 ff.

**) Gegen dergl. s. Altum: der Vogel und sein Leben 1868 und diese Zeitschrift X. 75 ff.

***) Weiteres s. in dieser Zeitschrift I. 413 ff. u. X. 221 ff.

eine weitere Erkenntniss abgeleitet werden kann, da, wie wir schon andeuteten, der Schluss auf einen persönlichen Urheber der Natur nicht auf einem im strengsten Sinne nothwendigen Gedankenfortschritt beruht, sondern auf einer Wahrscheinlichkeit, die allerdings so hoch gebracht werden kann, dass eine Sicherheit der Ueberzeugung daraus folgt, wie man sie vernünftiger Weise in dergleichen Dingen nicht anders verlangen kann. Hingegen glaubten wir ein volles Recht zu haben, das Problem der Zweckmässigkeit in den Umkreis der Probleme der Philosophie überhaupt mit aufzunehmen, namentlich wenn dieselben historisch-kritisch behandelt werden.

Recensionen.

Chr. A. Thilo, Ober-Consistorialrath: *Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie.* Cöthen, Verlag von Otto Schulze. 1874. 405 S. Ldprs. 2 Thlr.

Schneller als man bei den Berufsgeschäften des Herrn Verfassers erwarten durfte, ist die vorliegende Geschichte der neueren Philosophie erschienen. Die Leser dieser Zeitschrift haben bereits hinreichende Gelegenheit gehabt, Thilos scharfes Eindringen in das Gedankengefüge der neueren philosophischen Systeme nach deren Anlässen, Bewegungen und ihrem wissenschaftlichen Werthe kennen zu lernen. Unsere Zeitschrift hat sich einer grossen Anzahl solcher Beiträge zu erfreuen gehabt und wir haben gerade diesen Beiträgen in nicht geringem Masse das Ansehen zu verdanken, in welchem die Zeitschrift steht. Diese Abhandlungen waren zunächst historisch-kritischer Art, und zeigten

die Unfähigkeit des neueren Idealismus, in theoretischer und praktischer Philosophie das zu leisten, was er beabsichtigte oder was man noch lange hinterher von ihm erwartete. Eine andere Reihe von Abhandlungen prüfte die neueren philosophischen Systeme nach ihren religionsphilosophischen Bestrebungen und Leistungen. Endlich drittens ist eine Anzahl von Philosophen in einer rein historisch darstellenden Weise mit Hinzufügung von orientirenden Bemerkungen behandelt. Diese letztere Art nun ist genau das Verfahren, welches die hier vorliegende Geschichte der neueren Philosophie befolgt.

Die historische Darstellung der einzelnen Systeme sieht von allen Aussen- und Nebenwerken ab und ist unmittelbar aus den Quellen geschöpft. Bei diesem erneuten kritischen Eingehen auf die Quellen, das sich nicht durch irgend welche gangbare historische Auffassungen beeinflussen lässt, treten besonders einige Punkte zur näheren Erkenntniss des Ganzen hervor, die sonst mehr oder weniger ganz übersehen oder in ein falsches Licht gestellt waren. Wir erinnern hier nur an das, was unseren Lesern bereits bekannt ist, an die Darstellung der englischen Philosophen.

Der Herr Verf. nennt seine Geschichte eine pragmatische, und wenn je eine Geschichte der Philosophie diesen Namen verdient hat, so die vorliegende. Aeusserlich angesehen zeigt sich dies schon in der Wahl des Stoffes insbesondere in der Unterscheidung dessen, was aus eigentlichen philosophischen und was blos aus culturhistorischen Rücksichten bedeutend ist. In Folge der Zurückstellung des letztern haben z. B. der Synkretismus vor und nach Kant, Baader, Krause, Schopenhauer u. a. den Herrn Verf. nur zu einigen kurzen abweisenden Bemerkungen veranlasst. Wie auffallend dies auch denen erscheinen mag, welche die Philosophie blos nach dem breiten Wasser taxiren, welches ein ausgetretener

Fluss gebildet hat, so ist doch gewiss, ein näheres Eingehen auf dergleichen Systeme würde nur eine weitläufige Wiederholung von Gedankenwendungen gewesen sein, deren Unzulänglichkeit schon an den Philosophen hinreichend gezeigt waren, an welche sie sich unmittelbar anschliessen. Zum andern würde die Betrachtung durch solche Rücksichtnahmen in Bahnen geleitet sein, welche ausserhalb einer pragmatischen Geschichte der Philosophie hinführen. Diese hat es nur zu thun mit den eigentlichen philosophischen Problemen und deren Behandlung von den einzelnen Denkern nach ihren Anlässen, den ursprünglich treibenden Gedanken, den Verwickelungen und den Einflüssen der verschiedenen Systeme unter einander. Weil hier überall der Pragmatismus der philosophischen Gedanken verfolgt und ins Licht gesetzt wird, so wird es dem Leser leicht auch da ein gründliches Urtheil über den eigentlichen philosophischen Werth gewisser Theorien zu gewinnen, wo ein solches gar nicht ausdrücklich hinzugefügt ist. Die Durcharbeitung Fichtes z. B. stellt die ganzen idealistischen Bestrebungen in ein so helles Licht, dass man sich gar nicht mehr veranlasst fühlt, bei einzelnen Partien der weiteren Ausführung eine besondere Kritik anzusetzen, sondern es wird durch die Darlegung der Tendenz und der unzureichenden, verkehrten Mittel der Ausführung schon von vornherein einleuchtend, dass auf diese Weise nicht wissenschaftliche Erörterungen, sondern Abenteuerlichkeiten zu Stande kommen. Dies von vornherein zu erkennen, hat einen sehr grossen Werth, indem man dabei den ganzen Ablauf der Gedanken vor sich sieht und sich dann nicht durch Nebenpartien und Detailausführungen gefangen nehmen lässt. Ferner wird man das Ziel und die Bewegung gewisser sehr kühner und gepriesener Bestrebungen bis zu ihrem Ende überblickend sich mit um so grösserer Ruhe dem

Studium der einzelnen Philosophen und Philosopheme hingeben können.

Pragmatisch ist endlich diese Geschichte der Philosophie hinsichtlich der Bemerkungen, welche der rein historisch gehaltenen Darstellung der einzelnen Systeme angefügt sind. Sie bieten ein wichtiges Hilfsmittel namentlich für solche, welche aus der Geschichte der Philosophie Philosophie und Philosophiren lernen wollen. Unsern Lesern ist die Art dieser Bemerkungen bereits aus den Proben bekannt, welche in dieser Zeitschrift über die englischen Philosophen, Leibniz und Wolf gegeben sind.

Was nun den Inhalt des Werkes betrifft, so hebt es mit einer kurzen aber sehr eindringenden Darstellung der philosophischen Bestrebungen der Alten an, geht von da schnell durch die Abhängigkeit des Mittelalters von meist verdorbener Philosophie hindurch zu dem Punkte, wo Des-Cartes einen neuen Anfang der Philosophie macht. Von hier aus wird die Geschichte der Philosophie von Des-Cartes bis Kant und von Kant bis Herbart vorgeführt. Als Beispiel, wie dies geschieht, mögen die Gesichtspunkte dienen, nach welchen Kants Bestrebungen behandelt werden: I. Kants theoretische Philosophie. 1, erste Periode. 2, zweite Periode. 1, transcendentale Elementarlehre. 2, transcendentale Logik, transcendentale Analytik, transcendentale Dialektik, Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Kritik der Urtheilskraft. II. Die praktische Philosophie. Kritik der praktischen Vernunft, Dialektik der praktischen Vernunft, Bemerkungen 1, zur theoretischen, 2, zur praktischen Philosophie, 3, über die Impulse zur Weiterentwickelung der kritischen Philosophie.

Nachdem durch die mannichfaltigste Beleuchtung der philosophischen Bestrebungen die Punkte worauf alles ankommt, deutlich genug hervorgetreten sind, wird dem Leser die bis dahin vermisste Befriedigung endlich

gewährt, indem die Art, wie Herbart alle diese Probleme behandelt, vorgeführt wird. Diese feine bei aller Kürze doch vollkommen einführende Darstellung der Herbartischen Philosophie ist besonders hervorzuheben. Es ist wohl das erstemal, dass in einer Geschichte der Philosophie Herbarts System eine vollkommen objective Darstellung von einer so kundigen Hand erfahren hat. Auch hier werden in den Bemerkungen die Punkte hervorgehoben, welche eine jede zukünftige Philosophie nicht nur nicht übersehen darf, sondern in die allerernsteste Erwägung ziehen muss.

Schliesslich möchten wir diejenigen, die das Bedürfniss haben, an einzelnen Punkten noch eine weitere Einsicht in die Fehler der einzelnen Denker zu gewinnen, auf die historisch-kritischen und religionsphilosophischen Arbeiten des Herrn Verfassers, sowie auf dessen Kritik Schopenhauers in dieser Zeitschrift hinweisen.

De Zedekunde volgens de beginselen der leer van Herbart door D. Burger. Amersfort, A. M. Slothouwer. 1872.

Soll die Popularisirung irgend einer Wissenschaft z. B. der Ethik gelingen, so ist das erste Erforderniss, dass der Darsteller selber der Sache in ihrer wissenschaftlichen Fassung vollkommen Herr geworden ist, sodann muss er es soweit gebracht haben, dass er das Vorzutragende nicht mehr blos in der Form darzustellen weis, in welcher er es aufgenommen hat, sondern es müssen sich ihm mehrfache Ausdrücke und Redewendungen für ein und dieselbe Sache darbieten und die Gedanken müssen eine derartige Beweglichkeit erlangt haben, dass sie von verschiedenen Punkten anhebend

doch wieder zu demselben Ziele hinführen, welches eben verdeutlicht werden soll. Damit aber ist noch nicht genug geschehen. Neben einem vollen Beherrschen der Sache und der Sprache hat eine populäre Darstellung einer Wissenschaft noch vorzugsweise auf gewisse Gedankenverwirrungen zu achten: weniger auf die, welche durch falsche Systeme herbeigeführt sind, als auf die, welche sich in der natürlichen Gedankenbildung von selbst zu erzeugen pflegen. Zwar verdienen auch die Verwickelungen der ersteren Art dann eine Berücksichtigung, wenn falsche Systeme allmählich populär geworden sind, oder doch gewisse Phrasen als Culturphrasen zurückgelassen haben, wie seiner Zeit der Kantianismus und Halbkantianismus und gegenwärtig der Idealismus. Wer es versucht hat mit Leuten, welche an dergleichen Redewendungen gewöhnt waren, über sehr einfache Verhältnisse der Moral oder Psychologie zu reden, der wird oft gefunden haben, wie schwer derartige Phrasen und Gedankengewöhnungen schon die Perception, wievielmehr die Apperception dessen machte, von was eben die Rede ist, und ihnen nach dem gewöhnlichen Ablauf ihrer Gedanken nicht geläufig war. Hier herrscht gar zu leicht das Bestreben vor, das Verschiedene unter einen einförmigen Gesichtspunkt zu bringen und eben darin die Wissenschaftlichkeit und die Sicherheit des Urtheils zu finden.

Allein noch vielmehr Aufmerksamkeit verdient der andere Umstand. Bei aller Zuversichtlichkeit im Gebrauch der sittlichen Beurtheilung hält es doch bei manchen ausserordentlich schwer, wenn gewisse Betrachtungen auseinander gehalten werden sollen, welche ein noch nicht klares Denken, gewissen Gesammteindrücken folgend, zu verbinden pflegt. Es ist bekannt, wie die wirkliche Beurtheilung, die sich in der Regel auf sehr complicirte Fälle bezieht, meist einem gewissen Totaleindrucke folgt oder einem Eindrucke, in dem bald der

eine bald der andere Gesichtspunkt ausschliesslich hervortritt. Hier kostet es schon Mühe, sich darein zu finden, das als zusammengehörig Betrachtete zu sondern und nach seiner Eigenthümlichkeit zu fassen. Also relative und absolute Werthschätzung zu unterscheiden, sowie die verschiedenen Arten des Ethischen, welche sich auf einander reduciren lassen und welche eine solche Zurückführung gestatten, nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit zu erkennen. Bei dem allen aber darf nicht das Gefühl entstehen, als bewirkten dergleichen Distinctionen eine Verarmung des anfänglichen Totaleindrucks, eine Zerbröckelung der ersten Beurtheilung und damit eine Erkältung des unmittelbaren warmen ethischen Gefühls.

Aus diesen Gründen hat es immer besonderes Interesse, wenn eine wissenschaftliche Behandlung, die wir sonst nur in dem wissenschaftlichen Kleide der deutschen Sprache zu sehen gewohnt sind, in einer Sprache geführt werden, welche, wie die holländische in ihrer wissenschaftlichen Ausdrucksweise dem gewöhnlichen Leben viel näher steht. Es ist davon bereits die Rede gewesen, als die vortreffliche Uebersetzung des Herrn Verfassers von der Encyklopädie Herbarts ins Holländische besprochen wurde.*)

In dem vorliegenden Schriftchen hat er nun den Versuch gemacht, seinen Primanern eine kurze und gedrängte Darstellung der sittlichen Ideen nach Herbart zu geben und dieselben an classischen Beispielen zu erläutern. Zur ersten Einführung mag das Schriftchen zu dem bestimmten Gebrauch recht zweckmässig sein, obwohl zu wünschen gewesen wäre, dass Einzelnes doch noch ein wenig weiter ausgeführt sein möchte, dafür hätte wieder manches andere kürzer gefasst oder ganz bei Seite gelassen werden können: so ist uns z. B. ein

---

*) s. diese Zeitschrift IX. 200 ff.

Polemisiren gegen einzelne falsche philosophische Meinungen namentlich des Monismus befremdlich gewesen. Sollte dies so sehr Bedürfniss für den Zweck des Büchleins gewesen sein? Doch darf nicht vergessen werden, dass hierbei überall die erläuternde und ausführende Nachhilfe des Lehrers vorausgesetzt wird und das Buch nur den ersten Anhalt bieten soll: und als solcher kann es auch für weitere Kreise, als für welche es eigentlich bestimmt ist, anregend wirken und zu weiteren eingehenden Studien führen.

Sollen und Sein in ihrem Verhältniss zu einander. Eine Studie zur Kritik Herbarts von *Julius Kaftan,* Dr. phil. Leipzig 1872. 78 S. Ldprs. $^{1}/_{3}$ Thlr.

Der Verf. will darthun, dass Herbart mit Unrecht Metaphysik und Ethik getrennt hat und sucht zu dem Ende sowohl die Grundlagen der Metaphysik als der Ethik, wie sie Herbart gelegt hat, umzustossen. Die Freunde der Philosophie Herbarts können insofern diese Schrift willkommen heissen, als sie ein anzuerkennendes Studium jener Philosophie bekundet und sie vergeblich ihre Kraft aufbietet, um jene Grundlagen auch nur zu erschüttern. Der Angriff geht von einem Manne aus, der anscheinend von Trendelenburg beeinflusst ist, sich aber als einen achtbaren Denker ausweist. Ref. wagt aus dem voreilig erhobenen Triumphrufe zu vermuthen, dass er noch in jugendlichem Alter steht.

Der wahre Grund, weshalb Herbart Metaphysik und Ethik als disparate Wissenschaften behandelt und der Wahrheit gemäss behandeln muss, ist vom Verf. nicht eingesehen. In der Einleitung seiner Studie, die in 3 Abschnitte: Basis der Untersuchung, Kritik der onto-

logischen und Kritik der ethischen Grundbegriffe Herbarts nebst einem Schluss, zerfällt, liest man S. 5: „Wir meinen, der unverkünstelte Verstand wird ohne weiteres stets das Sollen für etwas halten, das im Seienden vorhanden ist, und wenn man ihn vermittels der Herbartischen Lehren vom Seienden, von dem, was ist, gehörig über das Sein belehrt und ihm sagt, dass und wie, wenn vom Sollen die Rede sei, man sich auf einem ganz andern Gebiet befinde, so wird er vor allem die Frage aufwerfen und auf deren Entscheidung dringen: ob denn das Sollen es überhaupt zu thun habe mit dem, was ist oder nicht? und wenn die Antwort auf letzteres hinausliefe, dann spränge die Gefahr für das Sittliche, die zu einem Anlass der Scheidung wurde, gerade aus der Scheidung hervor, ... dass es für einen consequenten Denker mit der Sittlichkeit überhaupt vorbei wäre.“ Man könnte nun diesem sog. Verstande zunächst erwidern, wenn er so unbestimmte Fragen aufwerfe, wie die: ob das Sollen es überhaupt *zu thun habe mit* dem, was ist? er hoffentlich so verständig sein werde, keine bestimmte Antwort darauf zu erwarten. Aber wir haben keine Zeit, uns mit solchen Plänkeleien aufzuhalten, sondern wollen jenem Verstande sofort die nach unserer Ansicht entscheidende Frage vorlegen: Ob er das Wort haben wolle, je nachdem ihm die Herbartische oder Trendelenburgische oder Spinozische oder Hegelsche oder was sonst für eine Ansicht, auch die materialistische nicht ausgeschlossen, von dem, was ist, als die wahre plausibel gemacht werde, dass er dann auch immer ein anderes Urtheil über das Stehlen oder Lügen, oder über Heuchelei und Neid, oder über echtes Wohlwollen und Treue fällen werde, und vielleicht in einem oder dem andern Falle das Stehlen loben und das Wohlwollen tadeln, den Betrug für preiswürdig und schlichte Ehrlichkeit und Treue für abscheulich und verdammungswürdig halten werde? Wenn er

uns sagte: allerdings würde sich bei ihm sein Urtheil über das vorstehend Angegebene ändern, je nachdem seine metaphysische Ansicht sich ändere, so würden wir ihn ohne weiteres stehen lassen, und uns um ihn als einen in schimpflicher Unsittlichkeit befangenen Verstand weiter nicht kümmern, und von vornherein Alles für eitel Sophistik halten, was er eben zu seiner Entschuldigung und Rechtfertigung vorbringen möchte. Das ist die ernste Ansicht Herbarts, von der aus er daran gegangen ist, die Ethik von aller Metaphysik und was damit zusammenhängt, auch im systematischen Denken unabhängig zu stellen, und es sollte uns leid thun, wenn der Verf. dies beim Studium der Werke Herbarts über dem Herumzupfen an einigen Ausdrücken desselben, nicht sollte herausgefühlt haben und noch mehr, wenn er darin nicht mit ihm sollte übereinstimmen. Doch wir würden dem Verf. schweres Unrecht thun, wenn wir an seiner Uebereinstimmung mit Herbart in diesem Cardinalpunkte zweifeln wollten. Er selbst sagt S. 74: „Wenn nur dem Menschen die Autorität des Sittlichen vor aller wissenschaftlichen Forschung feststeht, so hat es keine Gefahr, dass er sich in eine Wissenschaft schicken sollte, welche diese unmittelbare Wahrheit gefährdet.“ Mit diesen Worten streicht er aber selbst, ohne dass er es freilich weis, Alles durch, was er gegen Herbart in dieser Hinsicht geredet hat. Denn er sagt nur mit andern Worten dasselbe wie jener (Metaph. I. S. 124): „Kennt er sittliche Ideale, so ist der beste Theil seiner Begeisterung gesichert. Kennt er nicht das Gute und Schöne: so ist er *mit* und *ohne* Metaphysik verloren.“ Jene zuletzt angeführten Worte hat der Verf. ohne System geredet, und da trifft er das Rechte, wie es bei einem sittlich ehrenwerthen Manne nicht anders sein kann. In seinem System aber, d. h. in seinem künstlichen Denken, spricht er anders. Da steht ihm die Sittlichkeit — soll heisen

das sittliche Urtheil, nicht fest, wenn ihm nicht nachgewiesen ist, dass das Sollen es mit dem zu thun hat, was Ist, d. h. wenn nicht das sittliche Urtheil seine Autorität von dem Seienden empfängt. Hier also trägt das Sittliche seine Würde nur von der Realität zu Lehn; hier ist das Seiende das absolut Gute und Alles nur so weit gut und löblich, als es mit dem Sein in Verbindung steht. Das ist ein böser Rest des Platonismus, der sich durch die meisten Systeme hindurchzieht. Dem Platon kann man es freilich verzeihen, ihm, der im Anfang der Wissenschaft stand und der destomehr Werth seinen seienden Ideen zuschrieb. Je mehr er sich freute, durch die Erkenntniss des Seienden der schwankenden und trüben Meinung über das Nichtseiende, sondern nur immer Werdende entgangen zu sein, und je höheren Werth die reine Wahrheit über die trübe Meinung für das Denken hat, desto mehr war es natürlich, dass er das Gute mit dem Sein verband und die Lust hauptsächlich aus dem Grunde nicht für ein Gutes gehalten wissen wollte, weil sie in das Reich des nur Werdenden aber nicht Seienden gehörte. Aber was in der Consequenz dieser Ansicht liegt, die den Werth des Guten vom Sein herholt, hat Spinoza mit seiner Lehre gezeigt: dass die Tugend vom Grade der Realität und also der Macht abhängt. —

Die Gefahr aber, welche nach dem Verf. in der Herbartschen Metaphysik für das Sittliche liegt, spricht er, S. 27, mit den Worten aus: „Das Reale ist, was es ist, und die Mittelwelt (das wirkliche Geschehen) und das Sollen mit ihr verschwindet im Schein. — So geht die Autorität des Sittlichen unter, es ist eine Täuschung, es hat keinen festen Halt, es bricht zusammen unter den vernichtenden Streichen der Metaphysik, der Lehre von dem, was Ist.“ Man sieht hier, was den Verf. geirrt hat. Er hat sich täuschen lassen von dem Worte Schein, indem er es für Täuschung nimmt.

In seiner Kritik der metaphysischen Grundbegriffe, die wir hier nicht im Einzelnen verfolgen können, ist ein Haupthinderniss für den Verf., um zum richtigen Verständniss Herbarts zu gelangen, dass er nicht einsieht, der Gegensatz zwischen Seiendem und Nichtseiendem ist bei Herbart ein contradictorischer; ihm wird das Nichtseiende sofort zum Nichts. Ebensowenig versteht er den Begriff des Zufälligen in dem Herbartschen Ausdrucke: zufällige Ansichten; er nimmt es in der Bedeutung von willkürlich. Er sagt S. 44: „Um die Erklärung dieser *Nothwendigkeit* (dass das Geschehen sich mit seinen Formen und seinem Wechsel ohne unsern Willen aufdrängt) handelt es sich. Ist hier dieses Geschäft nicht eine *zufällige* Ansicht von vornherein ein Bundesgenosse zweifelhafter Art?“

Ebenso weiterhin liest man den Satz: „Diese zufälligen Ansichten sind also in der Metaphysik unmöglich, weil sie um überhaupt einen Sinn zu haben, nothwendige Relationen voraussetzen und so die Realität aufheben.“ S. 46. Wir glauben in diesem Punkte dem Verf. mit ein paar Worten helfen zu können: Zufällig ist die Zerlegung der Qualität in Hinsicht auf jedes einfache Wesen für sich genommen, denn sie ist darin an sich nicht begründet, nothwendig wird eine bestimmte Zerlegung derselben in Bezug auf mehrere einfache Wesen in ihrem Zusammen, denn dann muss sie sich nach den bestimmten Qualitäten richten, ohne dass dadurch eine ursprüngliche Relation in jedes einzelne Wesen hineingetragen und also die Absolutheit aufgehoben würde; willkürlich ist endlich die abstracte Darstellung einer solchen Zerlegung, da man eben die absolute Qualität nicht kennt. — Um die Theorie der Selbsterhaltungen zu widerlegen, führt aber der Verf. folgende Sätze vor: Die Zufälligkeit dieser Zerlegungen und Ansichten bringe eben wegen dieser Zufälligkeit gar nichts in das Reale hinein, auch kein Geschehen, was die Er-

scheinung erklären könne. „Nicht blos die Zerlegung der Realen, sondern auch das Resultat derselben ist den Realen gänzlich zufällig: dieses wie jenes bleibt in dem zusammenfassenden Denken hängen. Die blos gedachte Möglichkeit gebiert auch hier keine Wirklichkeit." Dieser Einwand ist gerade so vernünftig, als wenn man einem Astronomen sagen wollte: Alle deine Berechnungen der Bewegungen der Sterne erklären nichts, sie bleiben blos in deinem zusammenfassenden Denken hängen, denn sie bringen jene Bewegungen nicht hervor! Wir fürchten, dass ein Astronom jemandem, der so zu ihm spräche, keine sehr höfliche Antwort geben würde.

Indes hat der von Herbart so energisch betonte und so hell ins Licht gestellte Begriff des absoluten Seins auf den Verf., trotz aller Mäkeleien, die er auch gegen ihn vorbringt, einen so starken Eindruck gemacht, dass er denselben festhält, wenn auch nur unter dem ihm von Drobisch gebotenen Namen eines Grenzbegriffes, worin ihm eine Abschwächung der Bedeutung desselben zu liegen scheint. Man würde also Hoffnung haben können, dass die Kraft dieses Begriffs den Verf. bei fortgesetzter sorgfältiger Erwägung seiner nothwendigen Consequenzen zur Anerkennung derselben zwingen werde, wenn er nicht diese Hoffnung selbst auf S. 47 f. völlig niederschlüge. Hier liest man, dass der Denker warten müsse, „bis sich auf dem sicheren Wege der Erfahrung etwa auch für diesen Begriff eine entsprechende Realität findet." Ja freilich, wenn der Verf. aus dem Studium Herbarts und der ganzen Geschichte der Philosophie noch nicht begriffen hat, dass er hiermit eine absolute Unmöglichkeit erwartet, dann können wir ihm nur den allerdings etwas unhöflichen Rath geben, sein Denken von wirklicher Speculation zurückzuziehen und im Felde der Empirie zu bleiben, wo nach seinen eignen Worten das Denken sich so wohl fühlt.

Denn gleich darauf fährt er fort: „Diese (die uns umgebende Welt der Dinge) ist ein Wechsel und Wandel, diese ist im Werden begriffen, und das Denken fühlt sich wohl, wenn es sie im Wechsel und Wandel begleitet, wenn es ihrem Werden nachgeht, wenn es die Ursache in die Wirkung, den Grund in die Folge hinein verfolgt, und nur wenn es sich einsam auf sich selbst besinnt, findet es in sich die Forderung der absoluten Realität und harrt eines Inhalts und sucht einen Inhalt für den nothwendigen, abstracten Begriff, kommt nicht zum Abschluss, ehe es ihn gefunden hat; ja es folgert auch für die gegebene Welt etwas daraus, aber ohne Erschleichung nicht mehr, als dies, dass das Werden nicht absolut sein kann, sondern (man höre!) ein Ziel haben muss, wie einen Anfang, dass das Werdende zum Seienden, die werdende Welt zu einer seienden hinstrebt, welche die absolute Position zu tragen im Stande ist.“

Wer solche Phantasien als seine ernstliche Meinung niederschreiben kann, der ist nach unsrer Ansicht für alles speculative Denken völlig verloren, denn er scheut sich nicht den härtesten Widerspruch: ein Werden des absolut Seienden in zeitlicher Entwickelung! in seinem Denken als Wahrheit festzuhalten.

Kaum verlohnt es hiernach sich der Mühe, den Verf. in seine Kritik der ethischen Grundbegriffe hinein zu verfolgen. Er greift hier zuerst Herbarts Theorie vom Begehren an (obgleich diese für die Ethik gänzlich irrelevant ist), indem er meint, dass sie nicht auf alles Begehren, z. B. den Hunger, passe. Wir müssen ihn hier einfach auf § 150 der grössern Psychologie Herbarts verweisen, wo Herbart selbst gleich im Anfang zwischen Begierde aus physiologischen und rein psychologischen Gründen unterscheidet, was Verf. nicht beachtet zu haben scheint. Weiterhin meint er Herbarts Theorie dadurch ad absurdum zu führen, dass darnach

ein Armer, der nach Reichthum begehrt, dadurch dass er fleissig in die Häuser der Reichen gehe und da zu einer möglichst klaren Vorstellung des Reichthums gelange, sein Begehren befriedigen könne. In dieser Partie sinkt die Kritik des Verf. vom Jugendlichen zum — Kindlichen hinab, und das hat darin seinen letzten Grund, dass sein Verständniss der Herbartschen Psychologie an dem Worte „Vorstellung" gescheitert ist.

Hiernach singt Verf. dann S. 53f. folgendes Triumphlied: „Die breite Basis des Moralischen, die ganze Mannichfaltigkeit der Begehrungen entfliesst überall der Herbartschen Theorie. Das vor allem Vorstellen und abgesehen von demselben vorhandene wirkliche Wesen des Menschen verlangt im Begehren eine bestimmte Veränderung im Zustand dieses seines wirklichen Wesens, die in ihm angelegten *Zwecke* springen als Begierden hervor, später vielleicht auch eingebildete und daher blos vorgestellte Zwecke, aber nicht als aufsteigende und wider Hemmungen sich aufarbeitende Vorstellungen werden diese zu Begierden, sondern nur dann, wenn und sofern sie als im eignen Wesen begründete Zwecke vorgestellt werden. Der Mensch in seinem wechselnden und werdenden Dasein ist ein Theil der wirklichen werdenden Welt, und weil nicht für diese, deshalb hat die Metaphysik Herbarts auch für ihn keinen Raum." Wir wollen über solche Phrasen kein Wort weiter verlieren; aber einen Wunsch können wir dabei nicht unterdrücken. Möchte es doch dem Verf. gefallen haben, anstatt dieser Kritik Herbarts, wenn auch nur auf ebensoviel oder lieber noch wenigern Blättern uns einen deutlichen präcisen und inhaltlichen Begriff von dem ihm ohne Zweifel wohlbekannten wirklichen Wesen des Menschen und der in ihm angelegten Zwecke zu geben, aber natürlich nicht blos in inhaltsleeren, allgemeinen Worten und Behauptungen, sondern so, dass wir es wirklich erkennen können, wie es ist. Wenn er das thut, so verspre-

chen wir ihm, und mit uns gewiss alle unsere Freunde, die Metaphysik Herbarts als gänzlich unnütz, feierlichst zu verbrennen, und nie wieder ein Wort von derselben hören zu lassen.

Aus der Kritik, die Verf. über Herbarts ethische Theorie ergehen lässt, können wir nur Einzelnes zu ihrer Charakteristik hervorheben, da es in den kurzen Grenzen einer Recension unmöglich ist, alle die Misverständnisse und unrichtigen Schlüsse, welche dabei vorkommen, zurecht zu stellen und der Verf. sicherlich selbst nicht erwarten kann, dass wir ihm eine vollständige Widerlegung entgegenstellen, die zu einer weitläufigen und am Ende doch nutzlosen Abhandlung anschwellen müsste. Gegen den Grundsatz, dass ästhetische Urtheile nur über Verhältnisse und also die ethischen Urtheile nur über Willensverhältnisse ergehen können, bringt er ein Beispiel vor, „wo von einem Verhältniss auch nicht einmal scheinbar die Rede ist.“ Und dieses Beispiel ist das tadelnde Urtheil über einen — „Trunkenbold“. (S. 61.) Herbart soll (S. 63) den eigentlichen Nerv des Wollens übersehen haben, nämlich die Zustimmung, die Bejahung des Menschen, die zu der sich regenden Begierde hinzutritt und sie erst zum Wollen macht. „Ueber das Willensbild wird geurtheilt, nur insofern es diese Bejahung begehrt.“ Hier müssen wir zunächst unsern obigen Wunsch wegen des Wesens des Menschen wiederholen; dann aber doch darauf aufmerksam machen, dass Verf. selbst hier von einem Willensbilde und von dem Begehren desselben nach der Bejahung redet, (was wir freilich nicht recht zu verstehen bekennen müssen), und diesen Vorgang zur Bedingung des Urtheils darüber macht. Ein Bild also, und ein Begehren des Bildes nach etwas Anderem und doch kein Verhältniss?!

Weiter behauptet Verf., ein Urtheil der Werthschätzung könne nicht das letzte sein, sondern setze

eine Norm der Werthschätzung voraus, denn wenn geschätzt werde, liege immer ein Maasstab zum Grunde. Herbart kennt diesen Maasstab nicht, der Verf. aber kennt ihn, denn dieses Gesetz, wonach geurtheilt wird, ist „das Gesetz seines eignen Wesens.“ (S. 68). „Das ist da, längst ehe es ihm vollständig zum Bewusstsein kommt, oft ohne es überhaupt je zu kennen, und wirkt mit absoluter Autorität“ u. s. w. Wir wiederholen nur unsern obigen Wunsch: wenn es doch dem Verf. beliebt hätte, uns dieses Gesetz anzugeben! Voll des tiefsten Wissens ist er so neidisch, es uns nach diesem Wissen Dürstenden vorzuenthalten!

Zuletzt führt uns der Verf. einen Widerspruch vor, der so scharf ist, wie er nur gedacht werden kann, bei dem aber das Vertrauen auf eine mögliche Lösung durch das Denken Herbart verlassen zu haben scheine: „Es ist da gegeben ein Sollen ohne ein entsprechendes Können und doch setzt das Sollen ein entsprechendes Können voraus.“ (S. 77.) Diesem Widerspruch habe Herbart nur von hinten beizukommen und nachzuweisen gesucht, dass er ganz und gar auf Täuschung beruhe. Und was führt Verf. zur Begründung des Gegebenseins dieses Widerspruchs an? „Es ist aber doch eigenthümlich, dass jeder Mensch, der sich für sein Thun und Lassen sittlich verantwortlich fühlt, das im Sollen und mit demselben gegebene Können unbedingt voraussetzt und sich für schuldlos hält, sobald das Können verschwindet.“ Auf die Gefahr hin, vom Verf. aus der Liste der Menschen gestrichen zu werden, muss Ref. bitten, ihn von dieser allgemeinen Behauptung über das, was „jeder Mensch“ thut, auszunehmen. Er und gewiss mit ihm sehr viele Andere — hält sich nicht für schuldlos, obwohl er sein völliges Unvermögen, ein vollkommen heiliges Leben zu führen, einsieht. — Dem Verf. aber kann er hier nur sagen, dass derselbe noch viele *Arbeit* des Denkens wird aufwenden müssen, um

aus der trüben Verwirrung über die Zurechnung, in welcher er noch befangen zu sein scheint, herauszukommen. —o.

What determines moleculas motion? The fundamental problem of nature. By *James Croll.* London, (Taylor and Francis). 1872. 26 S.

Die Abhandlung ist wider den Darwinismus und seine Evolutionstheorie geschrieben. Aber natürlich wird niemand hoffen in einem so kleinen Aufsatze einen wirklichen Aufschluss über das fundamentale Problem der Natur zu finden. Ueberhaupt steht das Schriftchen nicht auf dem Niveau, dass ein deutscher wissenschaftlich gebildeter Leser ihm Interesse abgewinnen könnte. Der kurze Sinn der langen Rede ist der, dass aus dem blossen Begriffe der Kraft die Richtung der Molecularbewegung nicht entnommen werden kann. Deshalb meint der Verf., die Erzeugung der Bewegung und ihre Bestimmung wären absolut und wesentlich verschieden; eine Aeusserung der Kraft könne nicht von einer Kraft bestimmt werden, denn das gehe ins Unendliche. Dann sollen ferner alle Energien und Kräfte der Natur wahrscheinlich dieselben sein und blos hinsichtlich der Art und Weise ihrer Wirkung sich unterscheiden. Hier kommt dann der Verf., man sieht nicht recht wie, auf sein eigentliches Thema, dass nämlich die chemischen und physikalischen Kräfte zur Erklärung der objectiven Idee in der Natur nicht ausreichen, weil aus ihnen allein die Einheit des Planes in den organischen Gebilden nicht erklärt werden könne.

Aber Verf. zeigt sich in seinen Deductionen sehr schwach. Er geht mit seinen Gegnern von der Theorie

aus, dass die chemische Kraft sich nach Vereinigung der chemischen Elemente in Wärme verwandle, diese in elektrische, in magnetische und in mechanische Kraft je nach den Umständen. Während nun seine Gegner fortfahren und sagen: die chemischen und mechanischen Kräfte sind dieselben, welche in den Organismen wirken, denn die organischen Kräfte haben in jenen ihren Ursprung, sagt er: freilich wohl, aber weil jene Kräfte in den Organismen auf andere Weise wirken, müssen sie auch einen andern Namen haben und Vital-Energie genannt werden. Das ist also ein blosser Streit um Worte. — Was nun aber die Bewegung schliesslich dirigire, darauf findet man in dieser Abhandlung keine Antwort. Der Leser also wird durch den Titel, auf welchem diese Frage aufgeworfen wird, vergeblich in die Erwartung der Antwort versetzt und, wie wir in Deutschland zu sagen pflegen, gründlich in den April geschickt. — o.

Der Zweckbegriff bei Spinoza. Eine philosophische Abhandlung, verfasst von *Dr. Paul Wetzel,* erstem ordinirten Katecheten zu St. Petri in Leipzig. Leipzig, Alfr. Lorentz. 1873. Ldprs. $^1/_2$ Thlr.

Es kann eine interessante und nützliche Aufgabe sein, einen besondern, hervorragenden Begriff in einem philosophischen Systeme seinen Verzweigungen und seinem Einfluss nach zu verfolgen. Allein man wird sich dabei vornehmlich vor dem Fehler zu hüten haben, die Bedeutung eines solchen Begriffs für das Ganze des Systems nicht über ihr richtiges Mass hinauszutreiben. Und das ist der Hauptfehler, den wir dem Verf. der vorliegenden, übrigens sehr fleissigen und in ihrer Art

sorgfältigen Arbeit zu machen haben. Derselbe meint, durch die Leugnung des Zweckbegriffs sei das System des Spinoza bedingt, sie sei seine Voraussetzung. Er stützt sich bei dieser Behauptung auf die geometrische Methode Spinozas und meint: im Wesen dieser Methode liege es, dass Spinoza keine andern Kategorien anerkannt habe, als die in der Mathematik Anwendung finden; daher schliesse Spinoza den Begriff des Zweckes auch von der Philosophie aus, da er in der Mathematik keine Anwendung finde. Allein diese Grundlegung seiner ganzen Ansicht über Spinozas System ist offenbar nicht stichhaltig. Sie ruht auf dem falschen Schlusse: ein Begriff, der nicht in der Mathematik vorkommt, kann auch nicht nach mathematischer Methode behandelt werden; dann hätte Spinoza ja aber auch alle andern Begriffe, welche nicht Zahl und Grösse betreffen, aus seiner Philosophie ebensogut ausschliessen oder leugnen müssen. Nun ist aber jene geometrische Methode des Spinoza nur, wenigstens der Intention nach, ein streng logisches Beweisverfahren mit dem damals üblichen äusserlichen Apparate von Definitionen, Axiomen, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien etc.; sie schliesst also an sich und von vornherein gar keinen Begriff seines Inhalts wegen aus. — Ausserdem aber ist es jedem tüchtigen Kenner Spinozas bekannt, dass die Leugnung des Zweckbegriffs nicht eine Voraussetzung, sondern eine Folge des Grundbegriffs der spinozischen Ansicht ist, und können wir uns hier der Beweisführung für diese richtige Ansicht überheben. Verf. geht aber so weit, dass er die Sätze, aus denen Spinoza folgert, dass sein Gott nicht nach Zwecken handle, für petitiones principiorum erklärt. Das heist die Dinge auf den Kopf stellen.

Ausserdem aber übertreibt der Verf., indem er die Sache so darstellt, als leugne Spinoza überhaupt jeden Zweck, d. h. jedes Handeln nach einem solchen. Er

leugnet bekanntlich nur, dass die unendliche Substanz nach einem Zwecke handle, weil er in ihr, der natura naturans, kein Wollen statuirt. Er leugnet aber nicht, dass wir Menschen nach Zwecken handeln. Der Verf. will freilich dem Spinoza die Consequenz aufbürden, dass er dies hätte leugnen müssen. Denn dieser sehe ja eben den Willen des Menschen nicht als erste Ursache eines Dinges an, und verstehe doch unter der causa finalis eben nur das menschliche Begehren, insofern es als Prinzip oder causa primaria eines Dinges aufgefasst werde. — Aber das ist ja ganz irrelevant, ob sich die Menschen darin irren oder nicht, dass ihr Begehren die erste Ursache eines Dinges sei. Wenn sie nur in ihrer Auffassung den ersten Punkt derjenigen Reihe, an deren Ende das Ding steht, in ihrem Begehren finden, so sind sie sich bewusst, dass sie nach einem Zwecke handeln. Verf. hätte hier tiefer gehen müssen und zeigen, dass nach Spinoza dem Menschen kein ihm eigenthümlich zugehöriges Wollen, ein neuer Anfangspunkt in dem Gewebe des Causalzusammenhanges zukommen könne, sondern nur eine von äusseren Ursachen determinirte Modification des unendlichen Denkens sei. Aber gesetzt auch, der Verf. hätte in diesem Punkte Recht, so widerspricht er sich mit seiner Beweisführung selbst. Denn hier leitet er die Leugnung des menschlichen Handelns nach einem Zweck bei Spinoza aus Sätzen her, die in den aller Frage nach einem Zwecke vorausgehenden Fundamentalbegriffen Spinozas begründet liegen. Sollte aber, wie er will, die Leugnung eines Zwecks überhaupt die Voraussetzung des spinozischen Systems sein, so musste die Leugnung des menschlichen Handelns nach einem Zwecke als ein ebenso unbestreitbares Factum bei Spinoza vorliegen, wie seine Leugnung des zwecklichen Handelns der unendlichen Substanz. Es findet aber gerade das Gegentheil statt.

Die Darstellung des Verf. zerfällt übrigens in zwei

Theile: 1. Darstellung und Beurtheilung der Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff. 2. Die Consequenzen der Leugnung des Zwecks im System des Spinoza. Dem ersten Theil ist ein Excurs, über die von den Resultaten der neueren Naturwissenschaft hergenommenen Argumente gegen den Zweck in der Natur, angehängt. — Auf die Ausführung im Einzelnen, in der manches Richtige mit Schiefem und Falschem vermischt ist, können wir uns hier nicht einlassen.

Bemerken wollen wir noch, dass Verf. zu denjenigen gehört, die sich von den bekannten Aeusserungen Spinozas über die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott haben blenden lassen; dass er die Sittenlehre desselben wesentlich mit der christlichen übereinstimmen lässt, und dass er seine Abhandlung mit den Worten schliesst: „Je mehr wir die Mängel seiner Beweisführung und die Unvollkommenheit seines begrifflichen Apparats erkannt haben, um so ungetheilter werden wir ihm folgen dürfen in dem Streben, alle Dinge in Gott zu begreifen und auf ihn (?), als die ewige und unveränderliche Substanz aller Dinge unverwandt unsern Blick gerichtet sein zu lassen.“ Mit diesen Worten wird für unsre Leser der Standpunkt und der Werth desselben, den der Verf. einnimmt, hinlänglich charakterisirt sein. — o.

Grundriss der Pädagogik von Dr. Hermann Kern. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1873. XII u. 295 S. Ldprs. $1^2/_3$ Thlr.

Herbarts Pädagogik hat in Kreisen preussischer Schulmänner verhältnissmässig spät Eingang gefunden, obgleich er fast ein Vierteljahrhundert lang an einer preussischen Hochschule wirkte. Es sind nur Verein-

zelte, auf deren pädagogisches Denken Herbart während seiner Königsberger Lehrthätigkeit Einfluss nahm; ausser *E. G. Graff*, der schon 1818 mit freudigem Eifer für eine Reform des Klassenunterrichts in Herbarts Geiste auftrat, welche Reform jedoch nicht an einer preussischen, sondern an einer thüringischen Anstalt zur Ausführung kam, sind etwa nur *Fr. A. Gotthold*, Director des Friedrichscollegiums in Königsberg und *Ad. Benecke*, Director der Realschule und des Gymnasiums von Elbing als solche zu nennen, welche auf Herbarts Ansichten eingingen; *Brzoska*, in Herbarts Seminar pädagogisch ausgebildet, wandte sich, um den Lehren seines Meisters Verbreitung zu sichern, nach Jena. Anders in Göttingen, wo Herbarts Erziehungslehre schon während seines ersten Aufenthaltes 1802—1809 in dem Kreise, welchem Kohlrausch, Dissen, Thiersch angehörten, lebhaften Anklang gefunden hatte; eine ganze Reihe von Schriften hannöverischer Schulmänner bezeugt, dass auch die zweite Wirksamkeit Herbarts in Göttingen eine für Pädagogik fruchtbare war; Miquel, Rothert, Tepe u. a. bearbeiteten einzelne Partien und Detailfragen; Wittstein machte in seinem mathematischen Lehrbuch Anwendung von Herbartischen Gesichtspunkten; Director Ranke nahm eine umfassende Erprobung des Herbartischen griechischen und mathematischen Elementarcursus am Gymnasium vor. Als zu Anfang der vierziger Jahre die Hartensteinsche Ausgabe der kleinen Schriften, Strümpells Buch über die Pädagogik der neueren Philosophen und Magers pädagogische Revue ein allgemeineres Interesse für Herbarts Erziehungslehre hervorriefen, während gleichzeitig in Jena Stoy zu der Bildung von Lehrern in ihrem Sinne den Grund legte, traten die preussischen Schulmänner noch immer nicht aus ihrer Reserve heraus; und als am Ende desselben Jahrzehnts Bonitz und Exner in Wien den Herbartischen Prinzipien einen bedeutsamen

Einfluss auf die österreichische Gymnasialreform gaben, trug man sich in Berlin damit von Schelling zu erwarten, er werde ein neues Blatt der Geschichte aufschlagen. Erst den Zillerschen Reformbestrebungen gelang es, in Berlin Fuss zu fassen; schon die „Stimmen aus der Berliner Lehrerwelt" gaben vor fünf Jahren ein erfreuliches Zeugniss der neuen Regung; nunmehr bietet *Kern*, dessen Coburger „Pädagogische Blätter" unvergessen sind, den preussischen Schulmännern ein treffliches Hilfsmittel zur Einführung in die Herbartische Pädagogik dar.

Als ein solches bezeichnet er seine Arbeit in der Vorrede und er hat Recht, wenn er sagt, dass damit eine Lücke in der pädagogischen Literatur der Herbartischen Schule ausgefüllt werde. Während es für die andern Theile der Philosophie nicht an Schriften mangelt, welche geeignet sind, die erste Bekanntschaft damit zu vermitteln und auf das weitere Studium vorzubereiten, hat das Studium der Pädagogik eines solchen Hilfsmittels bisher entbehrt. Die eignen pädagogischen Schriften Herbarts bieten, wiewohl sich durch zweckmässige Reihenfolge und Vertheilung der Materie das Verständniss erleichtern lässt, doch dem Anfänger, theils durch ihre Vielseitigkeit, theils durch ihre durchgängige Beziehung auf Ethik und Psychologie, theils dadurch, dass sie die Kenntniss der gleichzeitigen pädagogischen Literatur voraussetzen, Schwierigkeiten dar; die mit Recht geschätzte Encyklopädie der Pädagogik von Stoy, welche eine Landkarte des Arbeitsfeldes und das Programm für umfangreiche Ueberlegungen vorlegt, setzt ebenfalls ein gereifteres Verständniss voraus, und noch mehr gilt dies von den, zugleich breit und tief angelegten Arbeiten Zillers. Wir sind Kern zu Dank verpflichtet, dass er eine Darstellung des Gegenstandes gibt, welche einfach und übersichtlich genug ist, um die Grundbegriffe einzuprägen, und eingehend genug,

um zahlreiche Fragen zu erwecken, die zu tieferem Eindringen reizen.

Kern folgt in der Anlage des Buches im allgemeinen dem Vorgange Herbarts in der zweiten Auflage des „Umrisses pädagogischer Vorlesungen“; in der Einleitung wird der Begriff, die Möglichkeit, der Zweck der Erziehung erörtert und die Stellung der Pädagogik zur Ethik, Psychologie und Erfahrung dargelegt; die erste Abtheilung bildet die allgemeine Pädagogik, die nach den Begriffen Unterricht, Regierung, Zucht abgehandelt wird; die zweite die specielle Pädagogik, aus der Kern mit Recht die Betrachtung der einzelnen Unterrichtsgegenstände ausweist, welche schon in den Kapiteln über den Unterricht ihre Stelle fanden; der gewonnene Raum kommt der Schulpädagogik zu Gute, die Kern etwas ausführlicher als Herbart behandelt. Wie im Herbartischen Umrisse werden in den betreffenden Stellen kurze psychologische Erörterungen eingelegt; reicher als die Herbartische Darstellung ist die Kernsche an erläuternden Beispielen aus der Praxis und an literarischen Nachweisungen, bei denen jedoch das von dem Zweck gebotene Mass eingehalten wird. Durchweg erscheinen die Weiterbildungen der Herbartischen Bestimmungen, wie wir sie besonders Ziller verdanken, sorgfältig benutzt. So besonders in denjenigen Kapiteln der Unterrichtslehre, welche vom Stoff und der Anordnung des Unterrichts handeln. In den ersteren wird der Sprachlehre, dem Gesang- und dem Turnunterricht ihre Stellung im Ganzen der Bildung gesichert und der Beitrag, welchen die Naturkunde zur Weckung des vielseitigen Interesse liefert, gebührend hervorgehoben, wie denn Kern überhaupt durchgehends die einzelnen Fächer in Bezug auf ihren Beitrag zum Gesammtzwecke des Unterrichts untersucht, wodurch einer schon von Waitz in seiner „allgemeinen Pädagogik“ S. 301 aufgestellten Forderung Genüge gethan wird; zu erinnern

hätten wir nur, dass den seit Francke und Locke mit Recht hochgeschätzten mechanischen Uebungen (Handwerks- und Formenarbeiten), die eine besondere Seite der Zucht der Arbeit repräsentiren und deren „stumme Weisheit" ein nicht zu unterschätzendes Gegenstück zu dem Unterrichte durch das Wort bildet, nicht die rechte Stelle gewährt wird, indem ihrer nur gelegentlich (S. 52*) Erwähnung geschieht. Das von der Anordnung des Unterrichts handelnde Kapitel gibt eine klare Darlegung der Lehre von der Concentration des Unterrichtes, die hoffentlich das ihre dazu beitragen wird, die irrige Vorstellung, als handele es sich dabei um das Herabdrücken eines Lehrfaches zu Gunsten des andern, zu beseitigen. Dankenswerth ist auch die am Schlusse des Kapitels gegebene Erörterung der psychologischen Bedeutung der Unterrichtspausen; wir erinnern uns nicht, anderwärts eine Würdigung dieses Gegenstandes angetroffen zu haben.

Der anziehendste Abschnitt der Unterrichtslehre ist der letzte, welcher von der Methode des Unterrichts handelt und einen neuen Weg einschlägt. Herbart führt in der „allgemeinen Pädagogik" einen dreifachen Unterrichtsgang ein: den darstellenden, analytischen und synthetischen, ordnet jedoch im Verlauf der Darstellung den ersten dem letzten unter, indem er nur den analytischen und synthetischen Gang durch die Arten des Interesse hindurch verfolgt, wobei er den analytischen Unterricht auf die Bearbeitung der durch Erfahrung und Umgang gewonnenen Vorstellungen beschränkt, dem synthetischen „das Bauen aus eigenen Steinen" zuweist. Im Umriss bezeichnet er den darstellenden Unterricht ausdrücklich als eine Art der Synthesis und zwar als diejenige, welche der Erfahrung nachahmt (§ 107); der synthetische Unterricht überhaupt aber ist ihm derjenige, welcher Neues und Fremdes herbeiführt (§ 125), während der analytische den Ge-

dankenkreis, wie ihn Erfahrung, Umgang, aber auch der Unterricht selber gebildet haben, ordnet, berichtigt, vervollständigt (§ 106). Ziller schliesst sich in der Definition des analytischen Unterrichts der Auffassung der „allgemeinen Pädagogik“ an, lässt aber die Scheidung von darstellendem und synthetischem fallen. Kern dagegen erhält sie aufrecht und gibt dem darstellenden Unterrichte einen grösseren Umfang, indem er ihn als denjenigen Unterricht bezeichnet, welcher in dem Zöglinge Vorstellungen von einem ihm bisher unbekannten Wirklichen erzeugt, während der synthetische Unterricht nur eine neue Verknüpfung der Vorstellungen und Gedanken bewirkt; in Bezug auf den analytischen schliesst sich Kern den Bestimmungen des Umrisses an, lässt also neben der analytischen Bearbeitung der Erfahrung auch eine solche des Gelernten zu. Damit wird der synthetische Unterricht zum Bindeglied für die beiden andern Verfahrungsweisen: er hat mit dem darstellenden gemein, dass beide den Gedankenkreis erweitern, mit dem analytischen, dass beide den Gedankenkreis bearbeiten, dieser nur zum Zwecke der Klärung und Sichtung, jener zum Zwecke der Gewinnung neuer Einsichten; so wird erreicht was Stoy will, wenn er als die höhere Einheit des analytischen und synthetischen Verfahrens das genetische postulirt, ohne jedoch das Verhältniss näher zu bestimmen (Encykl. S. 73). Einwenden könnte man gegen die Kernsche Auffassung, dass sie die Verfahrungsweisen des Unterrichts minder scharf auseinander hält; denn allerdings wird sich die Grenze nicht bestimmt angeben lassen, wo die Erweiterung des Gedankenkreises durch Zuführung neuer Vorstellungen aufhört und die Erweiterung durch Stiftung neuer Vorstellungsverbindungen beginnt, ebensowenig wie sich die blos ordnende und die erweiternde Bearbeitung des Gedankenkreises genau scheiden lassen; allein diesem Einwand ist entgegen zu halten,

dass die innere Einheit des Unterrichtsgeschäftes sich gegen streng durchzuführende Eintheilungen überhaupt sträubt und gerade eine solche Gliederung den Vorzug verdient, welche Uebergänge zwischen den Gliedern zulässt.

Wir nehmen keinen Anstand die Kernschen Bestimmungen als fruchtbare zu bezeichnen und müssen uns nur gegen die von ihm vorgeschlagenen Namen der Unterrichtsmethoden erklären. Dass darstellender und synthetischer Unterricht zusammen als erweiternder bezeichnet werden, ist zu billigen, dagegen trifft der Name: erläuternder Unterricht das Wesen des analytischen durchaus nicht. Kern erinnert (S. 89) an die Kantische Unterscheidung von Erweiterungs- und Erläuterungsurtheilen, aber der Uebertragung derselben auf den Unterricht ist der Sprachgebrauch entgegen; das Erläutern bezieht sich immer auf ein eingeführtes Neues (einen Text u. s. w.), das zum Verständniss gebracht werden soll, gehört also gerade zum darstellenden und synthetischen Unterricht. Ebensowenig ist es zu billigen, wenn das synthetische Verfahren als entwickelndes bezeichnet wird, da die Neubildung von Vorstellungsverbindungen durch Entwickelung nur ein specieller Fall dieses Verfahrens ist. Neubildung durch Combination, durch Vereinigung von Zügen zu einem Gesammtbilde und andere Leistungen des synthetischen Unterrichtes, wie sie Kern § 42 f. aufführt, können nur gezwungen dem entwickelnden Verfahren subsumirt werden. Sollen einmal neue termini eingeführt werden, so würden wir für die drei Verfahrungsweisen des Unterrichts die Ausdrücke: darbietende, umbildende, neubildende Weise für geeigneter halten; allein es dürfte sich empfehlen die üblichen Bezeichnungen beizubehalten, so wenig zu verkennen ist, dass sie der Sache nicht genug thun, und dass die Erinnerung an die wesentlich andere Bedeutung, welche die Ausdrücke Ana-

lyse und Synthese in der Logik haben, störend wirken kann. Allein so gut die Grammatik und die Chemie jene Ausdrücke in ihrem begrifflichen Haushalte verwenden und nach ihren Bedürfnissen verstehen, so gut wird es auch die Didaktik thun können.

In der Lehre von der Regierung sind, wie zu erwarten, die Zillerschen Fortbildungen umsichtig benutzt, also auch die Pflege mit einbezogen; in der Lehre von der Zucht war Kern wesentlich auf Herbart selbst angewiesen, doch zeigt der § 67: „Der gesellige Umgang mit den Altersgenossen" und § 72: „Das Verhältniss der Zucht zur Regierung", dass auch die Erweiterungen, welche diese Lehre erfahren, zu Rathe gezogen wurden.

Auf die specielle Pädagogik ist hier nicht einzugehen. Wir können nur wünschen, dass Kerns Erörterungen über das Zusammenarbeiten der Lehrer, über die Reinerhaltung des Charakters der Schulen, über das Vorwiegen des ethisch-historischen Elements in jeder Erziehungsschule, über das Rechtsverhältniss der Schule u. a. einen fruchtbaren Boden finden mögen. Den Wunsch nach grösserer Ausführlichkeit machen besonders die Paragraphen über den Gymnasialunterricht rege; allein angesichts des Zweckes des „Grundrisses" muss die Beschränkung auf das Wesentlichste gebilligt werden.

O. W.

Baumann, Dr. J. J. ord. öffentl. Prof. der Philos. an der Univers. Göttingen: *Philosophie als Orientirung über die Welt.* Leipzig, Hirzel. 1872. VI u. 506 S. Ldprs. $2^2/_3$ Thlr.

Den bei weitem grössten Theil dieses Buches bilden Erörterungen über metaphysischen Idealismus und

Realismus. Im Vorwort wird der Hauptinhalt mit folgenden Worten kurz angegeben: „Dass der Begriff des Wissens zunächst zum vollen und rückhaltlosesten Idealismus führt, wird heutzutage nicht mehr überraschen. Der Verf. hat sich bemüht, denselben so populär und anschaulich zu machen, dass er mit Händen gegriffen werden könne; denn er ist Ausgangspunkt alles ordentlichen Wissens. Um so auffallender wird es vielleicht sein, dass, von diesem Idealismus ausgehend und sein Resultat, dass alles, was wir kennen, unsere Vorstellungen sind, beibehaltend, der Verf. zum krassesten Realismus übergeht, und zwar von einem idealistischen Argumente aus, nicht dem Begriffe der Ursache, der nicht leistet, was er immer hier sollte, sondern von dem unvertilgbaren Triebe des menschlichen Geistes, zu einer wahren Erklärung zunächst seiner Wahrnehmungsvorstellungen zu gelangen."

Demgemäss wird zuvörderst gezeigt, dass unser Wissen, worauf es sich auch beziehen möge, zu der Erkenntniss führe, dass wir ganz in unsere eignen Vorstellungen eingeschlossen sind und uns nie etwas anderes als eben unsere Vorstellungen gegeben sein können. In dem Bestreben, hier möglichst populär zu sein, ist der Verf. ganz unnöthig weitläufig geworden. Diese Erörterungen nehmen beinahe 200 Seiten ein, er hätte bedenken sollen, was er S. 244 sagt, dass man auf den Idealismus von allen Punkten unseres Wissens schneller kommt, als man denkt, dass man damit auch nichts ausspricht, als was gegenwärtig Gemeingut aller nur einigermassen philosophisch Gebildeten ist und keineswegs etwas, gegen das man sich empört oder bei dem es uns kalt überläuft, wie der Verf. öfters hinzusetzt. Der grossen Weitläufigkeit dieser Auseinandersetzungen ungeachtet, fehlt es aber doch an der nöthigen Präcision und Schärfe, welche man billiger Weise bei der

Darstellung eines so oft behandelten Gegenstandes erwarten darf.

Nachdem der Idealismus hervorgehoben ist, wird demselben der Realismus als eine *mögliche* Vorstellungsart gegenübergestellt und gesagt, die Annahme einer objectiven Aussenwelt sei recht wohl als Hypothese statthaft, auch wenn sie sich nicht stricte beweisen lasse. Indessen soll doch die Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus nicht in die freie Wahl und Neigung eines jeden gestellt sein, sondern der Verf. gibt einen Beweis für den Realismus, der folgendermassen verläuft: „Nehmen wir den Realismus an, so wird uns die Gebundenheit und Bestimmtheit der Wahrnehmungen verständlicher d. h. die Thatsache, dass wir Wahrnehmungsvorstellungen haben, löst sich auf in verschiedene einzelne von einander an sich unabhängige, bei gegebener Wahrnehmung aber zusammentreffende Thatsachen. Dies heist, sie wird uns verständlicher. Statt der blossen Thatsache, es findet sich so in unserem Vorstellen, erhalten wir die mehreren Thatsachen, aus welchen die Wahrnehmungsvorstellung als entsprungen gedacht wird. Warum erscheint uns das verständlicher? Wir wissen es nicht, es ist Thatsache, dass es uns so erscheint. . . . Warum es auf diese Weise verständlicher wird, das weis ich nicht anzugeben, aber hier ist der entscheidende Punkt. Wer da sagte, es ist mir darin, dass ich denke, es ist das alles in mir, gerade so verständlich als wenn ich annehme es concurriren dabei mehrere Thatsachen, dem müsste man auseinandersetzen, dass er dann nichts, gar nichts erklären kann, während wir es mit der andern Annahme wenigstens zu einiger Erklärung und Verständlichmachung der Wahrnehmung bringen. Ein solcher wird sich aber kaum finden.“ . . . S. 253.

Es kommt alles darauf an, was man darunter versteht: der Realismus macht uns die Thatsache der

Wahrnehmungsvorstellungen *verständlicher.* Hier ist der entscheidende Punkt, sagt der Verf. selbst.

Ist das des Verf.'s letztes Wort: wir wissen nicht, was das heist, aber es ist Thatsache, dass es uns dann verständlicher erscheint, so steht er ganz und gar auf dem Standpunkte des gemeinen, natürwüchsigen Realismus. Der gemeine Mann wird auch die Zumuthung des Idealismus etwa so zurückweisen, es sei ihm verständlicher, äussere Objecte als existirend anzunehmen, nur wird er sich hier noch viel stärker ausdrücken, es sei baarer Unsinn Dinge zu bezweifeln, die sich uns doch ganz augenscheinlich als äussere Objecte darstellten. Und wollte man noch weiter in ihn dringen, so würde er etwa auch sagen: es ist doch Thatsache, dass uns bei der Annahme des Realismus alles verständlicher erscheint. Wenn der Verf. also S. 255 fragt, warum die Wissenschaft und Philosophie so gar nicht auf diesen so naheliegenden Beweis für den Realismus gekommen sei, so ist zu antworten, dass damit das nichtwissenschaftliche Denken noch gar nicht verlassen ist, sondern man sich noch ganz in dem unphilosophischen Denken des gemeinen Realismus bewegt.

Indessen lässt der Verf. doch merken, dass es bei dem Verständlichmachen auf eine *Erklärung* der Wahrnehmungen abgesehen sei. Ist denn nun aber eine solche Erklärung unter Voraussetzung von äusseren Objecten ohne weiteres so verständlich, dass man nichts mehr hinzuzusetzen braucht? Dem scharfen Verstande eines Des-Cartes, Leibniz und aller derer, welche den influxus physicus als etwas Unverständliches verwarfen, war thatsächlich die Entstehung der Wahrnehmung durch Einwirkung äusserer Objecte so unverständlich, dass sie lieber die Hypothesen des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie ausbildeten. So abenteuerlich man auch diese Hypothesen nennen mag, so ist es

doch Thatsache, dass jene Männer dieselben verständlicher fanden, als den gemeinen Realismus.

Nun freilich haben auch diese Annahmen, namentlich die Voraussetzung, dass die Wahrnehmungen lediglich aus dem innern Fond entstehen, so viel Unverständliches, ja nicht nur Unbegreifliches, sondern geradezu Widersprechendes an sich, dass das Bedürfniss, sich die Wahrnehmungen *genetisch* verständlich zu machen" sich gar bald wieder einstellt. Das nächst Liegende, auf welches man bei diesem Streben geräth, ist ohne Zweifel das Verfahren vieler neueren Physiologen, welche von der Wahrnehmung als von etwas Bewirkten auf eine äussere Ursache schliessen. Der Verf. verwirft diesen Beweis der Aussenwelt und zwar hauptsächlich deshalb, weil Causalität ja doch auch ein blosser Gedanke in uns sei. Allein über den eigentlichen Begriff der Causalität ist sich der Verf. nicht klar geworden. Zunächst sieht er in dem causalen Zusammenhang nur eine thatsächliche Aufeinanderfolge zweier Ereignisse, dann aber springt er S. 348 sofort über zu der andern Frage, *wie* Ursache und Wirkung zusammenhängt. Dieses *Wie*, meint er, bleibt doch stets verborgen. Man mag dies zugeben, aber vorher muss erst die andere Frage erwogen sein, *ob* ein nothwendiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung anzunehmen ist. Dies kann man behaupten, während man jenes noch dahingestellt sein lassen kann. Weil diese Erwägung nicht angestellt ist, so ist dem Verf. auch die Zurückweisung des Beweises der Physiologen für die Aussenwelt nicht gelungen, ja man darf sagen, der eigne Beweis des Verf.'s ist gar nicht von dem der Physiologen verschieden. Wo er sich nämlich herbeilässt das Verständlichmachen etwas genauer zu erklären, will er eine genetische Erklärung darunter verstanden wissen d. h. die Entstehung der Wahrnehmungen erklären oder sie als nothwendige Wirkung auf gewisse und zwar äussere Ursachen zurückführen.

Anders lassen sich die Worte gar nicht verstehen. Wir stellen dem Verf. also die Alternative: entweder bleibt er bei dem Verständlichmachen im allgemeinen ohne nähere Verdeutlichung stehen, dann ist sein Realismus nicht anders begründet als der des unwissenschaftlichen Denkens, oder er bezieht das Verständlichmachen auf eine genetische Erklärung der Sinneswahrnehmungen, dann kommt er zu dem bekannten Beweis der Aussenwelt auf dem Wege der Causalität im Sinne einiger neuern Physiologen, welchen er selbst als nicht zum Ziele führend verwirft.

In Ansehung der Frage, welche der beiden Ansichten, die des Idealismus oder des Realismus, wirklich *verständlicher* sei, bedarf dieser Ausdruck einer genauen begrifflichen Bestimmung. Es kann derselbe nur die Bedeutung einer *widerspruchsfreien Erklärung* haben. Wir brauchen an dieser Stelle wohl nicht weiter auszuführen, wie eine widerspruchfreie Erklärung der Mannichfaltigkeit der Vorstellungen in der Seele nothwendig zu einer Mehrheit von Ursachen und darum von Seienden und somit zu einem Realismus führt. Dieser Begründung eines Realismus im Sinne Herbarts hat der Verf. eine ziemlich ausführliche Kritik gewidmet. Leider hat er sich dabei ausschliesslich an die knappe Darstellung in Herbarts Hauptpunkten der Metaphysik gehalten und hier die Unterscheidung von Schein und Sein gänzlich misverstanden. Wenn es dort heist: der Schein deutet auf das Sein, so soll damit noch nicht der Realismus begründet sein, wie der Verf. meint. Er ist in einer grossen Täuschung befangen, wenn er S. 176 sagt: „Ist der Herbartsche Gedanke nicht einfach der: ich *denke* etwas durchaus als seiend, d. h. als unabhängig von meinem Vorstellen, darum *ist* es auch unabhängig von meinem Vorstellen?“ So bequem hat es sich Herbart wahrlich nicht gemacht! Wie gesagt: in dem blossen Satze, dass der Schein

oder wenn der Verf. lieber will, die Erscheinung, das Gegebene auf das Sein deute, liegt an sich noch kein Beweis für den Realismus, sondern nur soviel, dass, wenn überhaupt nichts *wäre,* auch nichts erscheinen oder gegeben sein könnte. Aber unter diesem Seienden, auf welches die Erscheinungen deuten, mag man immerhin zunächst das Ich verstehn, *dem* die Erscheinungen gegeben sind. Sobald man indes versucht, das Ich als das *einzige* Reale zu setzen, dasselbe also als alleinige Ursache des mannichfaltigen Scheins oder der Vorstellungen anzusehn, so findet sich bei genauerer Erwägung, dass diesen Idealismus seine eigenen Widersprüche platzen machen, wie Herbart (Hauptpunkte S. 69) sagt, daher die Annahme einer Mehrheit von Seienden unabweislich ist. Diese innern Widersprüche des Idealismus hat der Verf., wie es scheint, nicht einmal gefühlt. Man braucht hier noch gar nicht auf den abstracten Begriff des Ich als eines Subject-Objects einzugehen. Da der Verf. auch den Widerspruch in der Identität von strenger Einheit und Vielheit nicht anerkennt, weil er unter Einheit sich immer nur augenfällig zusammengesetzte Dinge vorstellt, wie die Welt ist Eins und Vieles zugleich, so wären ihm vielleicht die Widersprüche des Idealismus verständlicher geworden, wenn er den Gedanken erwogen hätte, dass das Ich rein aus sich selbst, vermöge eines absoluten Werdens, die ganze Mannichfaltigkeit der Vorstellungen produciren soll. Es scheint ihm völlig entgangen zu sein, das Herbarts Realismus vornehmlich auf den Begriffen des Seins und Geschehens beruht. Die widerspruchsfreie Bestimmung und Anwendung dieser Begriffe führt mit Nothwendigkeit zur Annahme einer Mehrheit von Seienden, aber nicht zur Erkenntniss der letzten Qualitäten an sich. Mit diesen können uns die Sinneswahrnehmungen nimmermehr bekannt machen, insofern gilt der Satz, an welchem der Verf. soviel

Anstoss nimmt, dass der Schein nicht in Wahrheit *das* sei, *was* da scheint.

Dass der Verf. Herbarts Begründung des Realismus so ganz misversteht, beruht zum grossen Theil darauf, dass er keine klare Einsicht in das Wesen eines Widerspruches besitzt. In dem Bestreben, *alle* Erkenntniss auf Thatsachen zurückzuführen, sagt er, man müsse eine Thatsache als solche hinnehmen, selbst wenn sie widersprechend sei. Mann kann dies zugeben, wenn damit gemeint ist, dass die Widersprüche allein in unserer Auffassung der betreffenden Thatsache liegen; und jedesmal, wo wir eine Thatsache als widersprechend erkennen, müssen wir uns sagen, der bemerkte Widerspruch kann nicht in dem wirklichen Sein oder Geschehen, sondern kann nur in unserer Auffassung desselben bestehen. Allein der Verf. scheint zu glauben, z. B. S. 278 u. 336, wo er davon spricht, ob aus nichts etwas entstehen könne, dass man bei einer Thatsache stehen bleiben müsse selbst dann, wenn sie nicht allein unbegreiflich, sondern geradezu widersinnig oder in sich selbst widersprechend sei. Das eine solche Thatsache eine unmögliche Thatsache ist, oder aber keine Thatsache sein kann, scheint er nicht erkannt zu haben. Das Richtige in dieser Hinsicht hat er einmal beiläufig berührt, er fragt S. 329: warum ist 7 + 5 immer und unwandelbar = 12, und antwortet: „diese Festigkeit ist hier Nothwendigkeit, es kann nicht anders gemacht werden; es lässt sich weder denkend noch dichtend absehen, was 7 + 5 für Engel oder für Gott anders sein sollte, *jede Möglichkeit des Andersseins fehlt* von uns aus.“ Die Sicherheit unseres Wissens beruht also auf der Unmöglichkeit des Andersseins oder des Gegentheils und die Unmöglichkeit gibt sich eben durch Widersprüche zu erkennen.

Hätte der Verf. diese Einsicht gehabt, dann würde es ihm wohl auch verständlich geworden sein, wie

unsere Gedanken, obwohl wir ganz in ihnen eingeschlossen sind, doch über die Dinge ausser uns entscheiden können. Diese Entscheidung beruht auf nichts anderem, als auf der Erkenntniss, dass das in-sich-Widersprechende nicht sein oder geschehen kann: das Seiende und Geschehende muss widerspruchsfrei gedacht werden. Weil ihm aber diese Einsicht fehlt, so sieht er es als einen willkürlichen Sprung an, wenn Herbart auf dem Wege des *Denkens* zum *Sein* gelangt. Der Verf. will den Unterschied von Denken und Sein, oder absoluter Position nicht gelten lassen, weil ja letztere nur ein blos subjectiver Gedanke, eine Setzung sei. Das versteht sich ganz von selbst, dass wir immer in unseren Gedankenkreis eingeschlossen sind, und dass also auch der Gedanke oder Begriff des Seins zunächst ein blosser Gedanke ist; aber etwas als seiend setzen, das heist eben: auf Grund unserer Wahrnehmungen etwas im nothwendigen Denken als ein Selbständiges, von uns Unabhängiges annehmen. Der Verf. hätte doch nicht das Seiende mit dem *Begriff* des Seienden verwechseln sollen. Wer hier immer wieder mit dem Einwande kommt, es ist aber doch auch blos ein Gedanke, mit dem kann man nicht weiter reden, weil er keinen Begriff von dem hat, was man ein nothwendiges Denken nennt. Uebrigens ist es um so seltsamer, dass der Verf. den Unterschied von Vorstellen und Sein nicht gelten lassen will, als er sich ja doch unablässig in diesem Unterschiede bewegt, was hätte denn sonst seine Untersuchung von Idealismus im Gegensatze zu einem Realismus für einen Sinn! Andere Einwürfe gegen Herbart, die wie z. B. das, was er S. 131—134 über Begierden sagt, ganz offenbar auf einem nur allzu flüchtigen Lesen in Herbarts Schriften, wenn nicht gar blos auf Hörensagen beruhen, wollen wir nicht weiter erörtern.

Nachdem der Verf. auf die angegebene Weise den

Idealismus verlassen hat, glaubt er sich zur Annahme des „krassesten Realismus“ berechtigt, nach welchem er „alle Sinneswahrnehmungen als Sinnesdinge ansetzt, ganz wie der gewöhnliche praktische Mensch“. Allein über die Beschaffenheit des Realen selbst in diesem Realismus, namentlich über die Einwirkungen der Realitäten untereinander und auf das Subject stellt der Verf. keine bestimmte Ansicht auf, nur hier und da finden sich einige Bemerkungen oft nur beiläufig eingestreut, wie z. B. dass die Atomistik mehr für sich als gegen sich habe, dass die Atome ursprünglich für einander sind, dass sie in die Ferne wirken können u. dgl.

Dem Titel des Buches gemäss erstrecken sich die hier gebotenen Betrachtungen nicht allein auf die theoretische, sondern auch auf die praktische Philosophie. Doch werden hier schon einige Proben genügen, um den Leser mit den Hauptgedanken des Verf. bekannt zu machen. Drei Zwecke kann der Mensch nur haben: physisches Wohlsein, erkenntnissmässiges Wissen und thätiges Wohlwollen. „Welches Ziel hat der Mensch nun zu wählen und was soll ihn bestimmen bei der Wahl? Hier tritt unser Kanon wieder in Kraft: dasjenige Moralprinzip ist das wahre, bei dem auch andere thatsächliche Denk- und Handelsweisen *erklärbar* bleiben. Die physische Annehmlichkeit nun und die blosse Erkenntniss sind bei einem consequenten Denken nicht einmal im Stande uns verstehen zu lassen, warum wir im physischen Dasein verbleiben (d. h. uns das Leben nicht nehmen); das thätige Wohlwollen vermag das (nämlich die *Erklärung* zu geben) sofort.“ S. 419.

Schön ist, was die Phantasie lebendig erregt, S. 473, oder was unsern Geist zu einer neuen merklichen Erhöhung seiner Lebendigkeit bestimmt, S. 469, oder was unser Lebensgefühl fördert, S. 475.

Den bekannten Gedanken, dass eine religiöse Ge-

sinnung sehr förderlich für die Moralität ist, sucht der Verf. zu einem *Beweise* für das Dasein Gottes zu steigern. „Wenn wir unter der Voraussetzung der Existenz Gottes die Kräftigung des sittlichen Lebens gewinnen, die Umwandelung unseres ganzen Daseins, welche in Folge dieser Kräftigung der sittlichen Ideen eintritt, so sind wir von Gottes Dasein überzeugt, weil wir seine Wirksamkeit in uns erfahren haben .... Die Realität Gottes wird blos erwiesen durch die moralische Kräftigung, welche uns unter dieser Annahme erwächst.“ 455. Auf einer Täuschung kann diese Annahme nicht beruhen, denn der Glaube an Gott als blosse Täuschung vorausgesetzt, würde sofort die moralische Kraft verlieren. 456.

Es wird wohl nicht nöthig sein, näher auf diese noch unfertigen Gedanken einzugehn.

Bethe, W. Dr.: *Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst.* Stade 1873. V u. 77 S. 8. Ldprs. 1/3 Thlr.

Diese gründliche und interessante Schrift hat den Zweck, im Anschluss an Grotes bekannte Erörterungen die Rhetorik und ihre Begründer, die Sophisten, von dem Vorwurf der Frivolität und absichtlichen Verdrehung der Wahrheit zu befreien, die platonischen Einwendungen gegen sie zu entkräften und sie selbst durch die Instanz des Aristoteles, welche zu Gunsten der unphilosophischen Rhetorik herangezogen wird, in ihrer innern Berechtigung zu schützen.

Diese Absicht des Verf. würde nach meiner Ansicht leichter und vollkommener erreicht worden sein, wenn derselbe die beiden Seiten, die bei jeder ethischen Beurtheilung der Sophistik getrennt gehalten werden

müssen, strenger unterschieden hätte. Man kann nämlich recht gut die Sache der Sophisten mit Erfolg führen, wenn man lediglich ihre Verdienste um die Rhetorik in Betracht zieht. Es kann dann nicht schwer fallen, diese Kunst des praktischen Ueberredens als ein sittliches Adiaphoron, wo nicht gar als ein vielfach ethisch Berechtigtes nachzuweisen und auch innerhalb der sophistischen Bestrebungen die Grenze anzugeben, bis zu welcher ihre rhetorische Tendenz noch ethische Billigung heischt. Anders aber verhält es sich, wo Rhetorik und Philosophie (Dialektik) mit ihren Ansprüchen auf erkenntniss-theoretischen Werth in Collision gerathen. Letzteres kann dadurch geschehen, dass entweder der Sophist (mit oder ohne Berufung auf den Sensualismus) die Dialektik seiner Ueberredungskunst gegenüber für entbehrlich hält, oder der Philosoph die Rhetorik mit derjenigen Technik, wie sie die Sophistik hatte, für eine Afterkunst erklärt, weil ihr die dialektische Begründung fehle. Für beide Ansichten finden sich in den Platonischen und Xenophontischen Schriften Belege. Der Beurtheiler wird hier, wenn er den Sensualismus, den Protagoras begründete, anerkennt, das Drängen auf allgemeine begriffliche (dialektische) Erkenntniss für eine Illusion von Seiten des Sokrates und Plato halten; wenn er dagegen an der Aufgabe der Philosophie als Begriffswissenschaft im Sinne eines Plato oder Aristoteles festhält, wird er den Platonischen Beweisführungen zu Gunsten dieses Standpunktes gegen die Sophistik wenigstens im Prinzip Recht geben. Beide Standpunkte der Beurtheilung haben noch heute ihre Vertreter. Der Verf. selbst befindet sich allem Anschein nach auf dem zweiten der angegebenen Standpunkte. Indem er das Verdienst der sensualistischen Theorie des Protagoras anerkennt, meint er doch (S. 36), derselbe habe der begründenden Erfahrungsthatsache desselben ein zu grosses Gewicht

beigelegt, und statuirt mit Aristoteles „ein über Meinungsdifferenzen erhabenes Erkenntnissgebiet“. Wer Letzteres zugibt, müsste folgerecht bei aller Anerkennung der sophistischen Verdienste um Grammatik, Rhetorik u. a. in philosophischer Hinsicht den Sokratisch-Platonischen Antagonismus gegen sie theilen, da es hier kein Paktiren und Vermitteln geben kann. Den Verf. aber hat sein reges Interesse für die verkannte Unschuld der sophistischen Rhetorik nach dieser Seite hin die Klarheit des Urtheils getrübt und seinen hierauf bezüglichen Ausführungen etwas Schwankendes und Undurchsichtiges gelassen. Man braucht in Bezug auf die Sophistik noch lange kein Anhänger der durchaus zu verwerfenden Ansicht Ritters zu sein, um trotzdem die Unzulänglichkeit ihres Sensualismus anzuerkennen. Ich erwähne das, weil der Verf. u. a. auch Veranlassung genommen hat, meine hierher gehörige Auffassung (das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Halle 1870) mit jener Einseitigkeit zu confundiren und gegen dieselbe Verwahrung einzulegen. Nur weil ihm das Urtheil über die rhetorische und das über die philosophische Bedeutung der sophistischen Bestrebungen immer zusammenfallen, konnte er (S. 11) meine Ansicht über die geringe *dialektische* Bedeutsamkeit der Synonymik des Prodikos beanstanden. Letztere bleibt bestehen, mag im übrigen der Nutzen und die Exactheit der äusserlichen Beobachtung dieser Synonymik selbst so gross gewesen sein, wie der der Astronomie und anderer nichtphilosophischer Wissenschaften, auf welche der Verf. hindeutet. Oder sind etwa die Beispiele derselben bei Plato (Prot. 337 A.) und was sonst (bei Schanz u. a.) davon gesammelt ist, sind die dort aufgestellten Kriterien der Unterscheidung von *κοινός* und *ἴσος*, *ἀμρισβητεῖν* und *ἐφίζειν* u. dgl. etwa mehr als Angaben vereinzelter äusserlicher Merkmale? Und dass Plato absichtlich dem Prodikos weniger tief-

gehende Definitionen beigelegt habe als derselbe sie zu geben pflegte, soweit würden doch selbst Grote und Lewes in ihrer Bestreitung der Objectivität seiner Sophistenkritik kaum zu gehen geneigt sein.

Die scharfsinnige und verdienstliche Vertheidigung der sophistischen Rhetorik selbst ist entschieden glücklich in dem Nachweise, dass durch die Aristotelische Bearbeitung dieses Gebietes die Bemühungen der bedeutenderen Sophisten um dieselbe eine ausreichende Ehrenerklärung erhalten haben. Was hingegen von dem Verf. gegen Platos angebliche Ansicht über die Bedeutung des Rhetorischen vorgebracht wird, beruht auf einem Irrthum (der freilich noch von vielen getheilt wird). Denn ein Irrthum ist die Ansicht, dass Plato jedes Ueberreden, welches nicht philosophische Erkenntniss, sondern nur Wahrscheinlichkeit bezweckte, für sittlich verwerflich, nämlich für Täuschung halte und somit die wahre, berechtigte Rhetorik lediglich in der Dialektik aufgehen lasse, woraus folgt, dass er neben der letzteren eine Rhetorik im eigentlichen Sinne überhaupt nicht habe anerkennen wollen. Der Verf. macht sich viele Mühe mit Versuchen zu beweisen, wie Plato selbst jene entschiedene Verurtheilung jedes Ueberredens nicht habe aufrecht erhalten können, sofern er doch selbst in einer rhetorischen Musterleistung, nämlich der dritten Rede im Phädrus (244 A ff.), ein lediglich auf Ueberredung, nicht aber auf dialektischen Beweis ausgehendes Probestück geliefert habe. Letzteres ist nun allerdings so sehr die Wahrheit, dass nicht nur diese „Rede“, sondern sämmtliche Platonische Mythen für diese Ansicht die Belege abgeben. In der That aber ist Plato weit entfernt der Ueberredung ihr Recht zu verkümmern. Vielmehr stellt er ausdrücklich zwischen die falsche, noch empirische Rhetorik und die eigentliche Dialektik eine Art der Rhetorik als *Ueberredungs*kunst in die Mitte, die auch nur Wahrschein-

lichkeit, nicht Wahrheit zum Ziele hat, für welche er aber eine auf philosophisches, namentlich psychologisches Wissen begründete, systematische Technik verlangt, wie dies im zweiten Theile des Phädrus hinreichend klar gelegt ist. Als ein Probestück dieser undialektischen und doch berechtigten Rhetorik ist die *zweite* Rede im Phädrus (237 B ff.) zu betrachten. Sie wird freilich später als einem untergeordneten Standpunkte angehörig hingestellt und ihr gegenüber auf eine der Dialektik direkt dienende Rhetorik, nämlich auf den Mythus, der es auch nur mit dem Wahrscheinlichen zu thun hat, hingewiesen. Eine Berechtigung des „Ueberredens" hat sonach Plato weder ausserhalb noch innerhalb der Dialektik abgewiesen und seine Ansicht über Rhetorik gehört sonach überhaupt nicht zu der „Ermahnung wohlmeinender Weisen an solche, die überreden können, freiwillig davon abzustehen" (S. 76). Da die vollständige Erörterung dieses Punktes den Raum einer Anzeige weit überschreiten würde, so mag hier dafür auf eine Schrift verwiesen werden, die dem Verf. unbekannt geblieben zu sein scheint: Hirzel, das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato (Leipzig, 1871). Daselbst wird u. a. (S. 5), was gegen des Verf. Argumentation besonders in Betracht kommt, auf Spengels Bemerkung hingewiesen, dass Aristoteles in der Rhetorik nur die Grundzüge, die Plato im Phädrus angedeutet, ausgeführt hat. Für die Würdigung der philosophischen Bedeutung der Sophistik sind schliesslich dem Verf. sowie jedem, der in dieser Frage mit Grote zu stimmen geneigt ist, Strümpells Erwägungen*) zur Berücksichtigung zu empfehlen.

H. Siebeck.

---

*) Geschichte der griechischen Philosophie. II. S. 23 ff.

Spiller, Philipp: Gott im Lichte der Naturwissenschaften. Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit. Berlin 1873. Denicke's Verlag. VIII u. 120 S. Ldprs. 2/3 Thlr.

Derselbe: Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen. Berlin 1873. Denicke's Verlag. VII u. 64 S. Ldprs. 12 Ngr.

In dem ersten Schriftchen wird der Begriff Gottes, in der zweiten der bereits in dieser Zeitschrift besprochene Vortrag*) von du Bois-Reymond beleuchtet. Beides geschieht von den eignen Naturansichten des Verf. aus, welche er als das Licht der Naturwissenschaften zu bezeichnen beliebt. Diese Naturansichten sind in beiden Schriftchen ganz die nämlichen.

Das eigentliche Kraftprinzip liegt nach denselben in dem sogenannten Aether, der in der Physik als ein elastisches Medium angesehen wird, welches durch eine schwingende Bewegung seiner Atome Licht und strahlende Wärme fortpflanzt. Diese Atome sind, wie der Verf. hervorhebt, kugelförmig und erfüllen in unendlicher Anzahl den unendlichen Raum, so dass ein jedes Atom als ein Mittelpunkt des Ganzen betrachtet werden kann. Im Gegensatze dazu werden die Körperatome als völlig kraftlos angesehen, als Wesen, die nur von den sie umgebenden Aetheratomen in Bewegung gesetzt werden sollen. Auch das, was man Anziehung, Gravitation nennt, soll nur durch die Wirksamkeit der Aetheratome bedingt sein. Befinden sich z. B. zwei Körperatome in einem gewissen Abstande von einander, so würden diese, im Falle der zwischen ihnen gelegene Aether in transversalen Schwingungen begriffen ist, zu einander hinbewegt werden oder einen Antrieb zu gegenseitiger Annäherung empfangen. Der Verf. denkt

*) s. X. 413.

hier an einen von C. Puschl hervorgehobenen Gedanken*), wonach in der Richtung jedes Licht- oder Wärmestrahles, insofern dieser auf einer transversalen Wellenbewegung des Aethers beruht, longitudinale Dehnung herrscht, welche dem Quadrate der entsprechenden Schwingungsgeschwindigkeit proportional ist. Danach würde also die Sonne durch ihre Strahlen gewissermassen eine Zugkraft auf die Erde und überhaupt auf alle die von ihr getroffenen Gegenstände ausüben. Der in Rede stehende Vorgang lässt sich erläutern durch den Bewegungszustand eines transversal schwingenden Fadens. Während seiner Hin- und Hergänge übt derselbe in Folge stärkerer Spannung einen verstärkten Zug aus, dessen Mittelrichtung die gleiche ist, wie in der Ruhelage. Dieser Zuwachs an longitudinaler Zugkraft ist der durchnittlichen lebendigen Kraft der transversalen Bewegungen proportional. In ähnlicher Weise übt ein zwischen zwei Wänden festgeklemmter Stab in transversale Vibrationen versetzt einen schwächeren Druck auf jene (die Wände) aus, als im Zustande der Ruhe. Eine elastische, in transversale Wellenbewegung versetzte Flüssigkeit würde auf eine in ihr schwebende Wand, welche auf einer Seite von solchen Wellen getroffen wäre, an dieser Seite einen stärkeren Zug (oder schwächeren Druck) ausüben, als an der Gegenseite. Die bewegliche Wand würde also dadurch eine sie den einfallenden Wellen entgegentreibende Kraft erfahren, und ihre wirkliche Fortbewegung müsste um so gewisser erfolgen, je grösser die Elasticität der Flüssigkeit und je geringer deren Dichte wäre d. h. je mehr die Flüssigkeit jene Eigenschaften besässe, die man im höchsten Grade dem Aether beilegen muss.

---

*) Ueber eine kosmische Anziehung, welche die Sonne durch ihre Strahlen ausübt. Aus dem 61. Bande der Sitz.-Ber. der K. K. Akad. d. Wiss. in Wien. März 1870.

Die Bewegung der Aetheratome soll demnach eine Bewegung der Körperatome zur Folge haben. Das setzt jedoch voraus, dass zwischen beiden Arten von Atomen ein gewisser Causalnexus besteht. Wenn ein zwischen zwei Wänden eingeklemmter Stab in transversale Schwingungen versetzt, einen geringeren Druck auf die Wände ausübt, als im Zustande der Ruhe, so gilt dies offenbar nur insofern, als zwischen den Wänden und dem Stabe eine Wechselwirkung besteht. Ebenso bei den andern Beispielen. In gleicher Weise können zwei Körperatome, die durch eine Reihe von Aetheratomen getrennt sind, sich auf Grund einer transversalen Bewegung der letztern nur dann zu einander hinbewegen, wenn zwischen ihnen und den Aetheratomen eine gewisse causale Gemeinschaft resp. Wechselwirkung stattfindet. Auch dürfen die Körperatome nicht als ganz kraftlos, passiv gedacht werden, wenn sich auf dieselben Bewegung von Seiten der Aetheratome übertragen soll. Denn kraftlos sein im strengen Sinne heist hier soviel als vollkommen durchdringlich sein für die Aetheratome, und zwar ohne dass irgend welche Activität jener Atome dabei stattfindet. In einem solchen Falle aber könnten sie von den Aetheratomen nicht ergriffen und in Bewegung gesetzt werden, sie wären überhaupt für alle Vorgänge in der Natur völlig bedeutungslos, es wäre so gut, als ob sie gar nicht vorhanden wären. Uebertragung der Bewegung erfordert Undurchdringlichkeit oder doch Beschränkung der Durchdringlichkeit vermöge einer Repulsionskraft, kurz einer *Wechselwirkung* zwischen Körper- und Aetheratomen, welche auch der Verf. selbst weiterhin in Anspruch nimmt. Wechselwirkung setzt aber Kraft auf beiden Seiten voraus und diese Behauptung steht also im directen Widersprnch mit der Annahme einer völligen Kraftlosigkeit der Körperatome. Vielleicht ist aber der Verf. in dem Wahn befangen gewesen, als schlösse die

Existenz der Körperatome schon deren Undurchdringlichkeit mit ein und durchdringliche Wesen seien keine Wesen. Da überdies der Aether den Körperatomen eine Bewegung nur insofern mittheilen soll, als er sich selbst in schwingender Bewegung befindet, so entsteht die Frage nach der Ursache dieser Bewegung. Da in dem Aether selbst, wie ihn der Verf. auffasst, eine Ursache der schwingenden Bewegung nicht liegen kann, so muss gefragt werden: bedarf dieselbe nach den bekannten Gesetzen der Mechanik nicht einer äusseren Anregung? Der Aether muss bekanntlich ein Medium von hoher Elasticität sein, wenn er zu jener Wellenbewegung, worin Licht und Wärme bestehen, geeignet sein soll. Die zwischen den Aetheratomen bestehenden Kraftverhältnisse müssen von der Art sein, dass sich jene Atome in einer gewissen stabilen Gleichgewichtslage zu einander befinden, in welche sie im Falle einer Verschiebung mit grosser Energie zurückzukehren streben. Die Wellenbewegung erfordert also eine Erschütterung des Aethers, deren Ursache nicht in ihm selbst liegen kann und welche man nach sonstiger physikalischer Anschauung in den Kraft- und Bewegungsverhältnissen der Körperatome findet. Man sieht aus alledem, dass nicht nur Kraftverhältnisse zwischen den Aetheratomen, sondern auch zwischen den Aether- und Körperatomen angenommen werden müssen.

Endlich aber ist es doch nur eine Verschiebung der Frage nach dem Ursprung der Kraftverhältnisse überhaupt, denn es ist durchaus nicht abzusehen, warum es erlaubt sein soll, die zur Erklärung der Naturerscheinungen nothwendigen Kraftverhältnisse bei den Aetheratomen ohne weiteres als ursprünglich vorauszusetzen, während dieselben Kraftverhältnisse an den Körperatomen als einer Erklärung bedürfend angesehen werden. Mit ganz denselben Gründen könnte man die

am Aether vorausgesetzten Kräfte den Körperatomen ursprünglich inhärirend denken.

Nachdem nun der Verf. auf seine Weise die Kraft- und Bewegungsverhältnisse gewonnen hat, so scheinen ihm die sämmtlichen Naturerscheinungen auf die leichteste Weise erklärlich zu sein, denn er ist der Meinung, dass dieselben ohne alle Ausnahme auf *Bewegungs*verhältnisse zurückgeführt werden können. Er geräth also hier völlig in die alten ausgetretenen Gleise des Materialismus hinein und es macht einen seltsamen Eindruck, dass der Verf. gegen den Materialismus eines Büchner so vornehm thut. Es wird daher auch keine weitere Mühe auf die Ableitung der besondern hier in Betracht kommenden Naturerscheinungen verwandt, sondern wie etwas bereits bekanntes erzählt, wie die Naturkräfte bald zu mechanischen, bald zu vitalen, bald zu geistigen umschlagen. Auf diese Weise meint der Verf. Plato, Spinoza, Schelling, Hegel, Oken, Oerstedt, Hartmann u. a. zu Einem in sich zusammenhängenden Systeme vereinigt und durch Einführung des Aethers als des einzigen Kraftprincips das klar ausgesprochen zu haben, was jene nur ahnungsweise Idee, Substanz, Absolutes, Wille, Unbewusstes u. s. w. genannt hätten. Er glaubt sogar durch seine Betrachtungen die Religion absorbirt zu haben, indem er sich nicht scheut, den Aether Gott zu nennen und seine dürftigen Phantasien als eine neue Religion, „welche allein Zukunft habe", als sog. Aetherismus zu proclamiren, der zugleich der reinste Monotheismus sei. Handelte es sich hier nicht um einen so ernsten Gegenstand, so dürfte man wohl sagen, dass dergleichen nur einen komischen Eindruck macht. Von den Ausfällen, die fast auf jeder Seite gegen alles, was Religion und Christenthum heist, gemacht werden, wollen wir absehen.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt:

Abhandlungen: Seite

Recensionen:

Verantwortlicher Redacteur: **Otto Flügel** in Schochwitz bei Halle a/S.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Zeitschrift

für

exacte Philosophie

im Sinne des

neuern philosophischen Realismus.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. F. H. Th. Allihn und Otto Flügel.

Band XI. Heft III.

Leipzig
Louis Pernitzsch.
1874.

Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.

Historisch-kritisch dargestellt

von

O. Flügel.

II. Theil.

Die Probleme der praktischen Philosophie.

Die Dinge und Ereignisse gestatten eine doppelte Betrachtung, eine theoretische und eine praktische. Die erste ist gerichtet auf das, was ist und geschieht und wie dieses widerspruchsfrei zu erklären ist, die andere hat es mit der Beurtheilung zu thun. Ihr gilt es, als solcher gleichviel, ob dasjenige, was der Beurtheilung vorliegt, wirklich ist, oder nur vorgestellt wird, ob es widerspruchsfrei erklärt ist, oder nicht, sie betrachtet es nur gerade so, wie es unmittelbar gegeben ist und vorgestellt wird und fragt darnach, welchen Werth das auffassende Subject demselben beilegt. Die Dinge und Ereignisse erhalten im Geiste dessen, der sie vorstellt, noch einen Zusatz des Vorziehens oder Verwerfens. Mit diesem Zusatze des Vorziehens und Verwerfens oder mit den Urtheilen des Lobes und des Tadels hat es die praktische Philosophie zu thun.

Da sich das folgende allein auf das Ethische beziehen soll, so wird dabei als Object der praktischen Beurtheilung allein das Verhalten der Menschen oder allgemein der Vernunftwesen in Betracht zu ziehen sein.

Denn die Ethik soll feststellen, welches Verhalten gut und welches böse ist. Die praktische Philosophie geht also wie die theoretische zunächst vom Gegebenen aus. Gegeben ist ihr jener Zusatz, welchen die Objecte im Geiste des Vorstellenden erhalten, und welcher sich in den Urtheilen des Gefallens oder Misfallens kundgibt. Diese Urtheile sind thatsächlich gegeben, es fragt sich hier aber nicht, wie sie entstehen oder wie sie zu erklären sind, sondern vielmehr, welche von diesen Urtheilen zutreffend sind, oder welcher Mensch resp. welches Verhalten derselben in Wahrheit gut oder schlecht genannt zu werden verdient. Darauf hat es im Grunde genommen von jeher nur zweierlei Antworten gegeben, die eine: gut ist, was nützt; die andere: gut ist, was absolut gefällt. Der Nutzen bezieht sich immer auf etwas, *dem* es nützt und hat *ohne* solche Beziehung keine Bedeutung. Das absolut Wohlgefällige hingegen kennt keinen solchen äusseren Beziehungspunkt, um deswillen es gelobt wird, das soll durch die nähere Bestimmung „absolut" ausgeschlossen werden: es gefällt um sein selbst willen. Es ist auch nicht die Frage: *wem* es gefällt? Geantwortet könnte nur werden: jedem, der es rein vorzustellen vermag.

Das Feld der Geschichte der Ethik oder der Untersuchungen über das Gute theilt sich uns hiernach in zwei Hälften. Von dem einen zahlreichern Theile der Ethiker wird das Gute als etwas *Relatives* betrachtet und einem Dinge, hier einem bestimmten (menschlichen) Verhalten nur Werth beigelegt in Bezug auf etwas, was das Object der Beurtheilung nicht selbst ist. Von dem anderen Theile der Ethiker wird der Weg der absoluten Werthschätzung eingeschlagen, welche eben von einem derartigen Beziehungspunkte absieht. Im allgemeinen kann man dabei bemerken, dass Systeme, welche im Theoretischen als das eigentliche Wesen der Dinge nur etwas Relatives, wie z. B. das Werden kennen,

auch in der praktischen Beurtheilung den relativen Standpunkt einnehmen, dass hingegen Systeme, welche das Seiende als absolut auffassen auch im Praktischen meist die absolute Werthschätzung zum Prinzip erheben.

I. *Systeme der relativen Werthschätzung.*

Diese Systeme antworten sämmtlich auf die Frage nach dem Guten: gut ist, was nützt. Je nachdem aber nun der Beziehungspunkt des Nutzens der Mensch, oder die Gottheit, oder der gesammte Weltzusammenhang ist, zerfallen diese Systeme wiederum in solche, welche vom anthropologischen, theologischen, kosmologischen Standpunkte aus entworfen sind.

A. *Der anthropologische Standpunkt.*

Wie bereits gesagt, auch die praktische Philosophie geht vom Gegebenen aus, von den thatsächlichen Urtheilen über gut und böse. An diesen Urtheilen, als den Thatsachen der Ethik fehlt es im allgemeinen keinem Menschen noch Volke. Aber ethische Untersuchungen beginnen erst da, wo diese Urtheile zum Gegenstande weiterer Reflexion gemacht werden, und diese Untersuchungen nehmen wiederum erst da einen eigentlichen wissenschaftlichen Charakter an, wo man nach dem *letzten* Grunde resp. Beziehungspunkte forscht, um deswillen etwas gelobt oder getadelt wird.

Sehr lebhaft wurde darüber unter den Griechen zur Zeit der Sophisten verhandelt. Es ist wahr, längst vorher gab es hier, wie unter andern Völkern treffliche Menschen, Sitten, Gesetze, Sittensprüche, diese letztern wohl auch zu einer Art System zusammengefügt, das Gute war gekannt, gelobt, empfohlen, dargestellt, es war darüber gezweifelt und gestritten worden. Aber die eigentliche Frage nach dem *letzten* Beziehungspunkte, sowie die verschiedenen Antworten darauf, treten uns

erst zur Zeit der griechischen Sophisten entgegen. Das Bedürfniss, über das, was gut ist, zur Klarheit zu kommen, machte sich um so mehr geltend, als damals die einzelnen Staaten immer reicher an innern und äussern Beziehungen wurden und mit ihren verschiedenen Verfassungen und Rechtsbestimmungen einander näher gerückt waren. Der Einzelne konnte also Vergleiche anstellen, es wird ihm nicht immer gerade das Heimische als das Beste erschienen sein: es musste sich in mancher Hinsicht ein gewisser Zwiespalt in dem einzelnen zwischen dem individuellen und dem Gemeindebewusstsein herausstellen, ein Zwiespalt, der durch die Verschiedenheit der Ansichten einzelner hervorragenden Persönlichkeiten über das Gute genährt und befestigt wurde. Richtete sich also die Aufmerksamkeit darauf, wie verschieden ein und dasselbe von verschiedenen Menschen, Parteien, Staaten, Völkern beurtheilt wurde, so war es ganz natürlich, dass eine Ansicht Platz griff, welche das Sittliche oder das Gute nicht als etwas Festes, Allgemeingiltiges, sondern als etwas Schwankendes, Relatives betrachtete. Dies ist der Grundzug der Ethik bei den Sophisten. Was sie vortrugen, war nichts Neues, nichts von ihnen Erfundenes, sie sprachen nur in mehr oder minder formulirten Sätzen aus und brachten zum Bewusstsein, was ganze grosse Schichten der Gesellschaft längst gefühlt und unbestimmt gedacht hatten. Sie befinden sich mit dem öffentlichen Leben in einem Niveau. Aber ihren Zeitgenossen erschien oft als etwas Neues, was in einer etwas consequenteren Weise des Vortrags aus den Prämissen, die fast allgemein ohne weiteres zugegeben wurden, gefolgert wurde.*) So geht es ja in der Regel dem gemeinen Verstande, wenn er auf die nächsten

---

*) Vgl. Strümpell, Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen. 1861. S. 27 ff. u. 74 ff.

oder weitern Consequenzen seiner Voraussetzungen aufmerksam gemacht wird.

Gut ist, so argumentirte man, was nützt d. h. was zum Wohlsein des Menschen beiträgt. Das Verlangen oder die Begierde ist der Massstab des Guten. Das Gute selbst ist das Object, auf welches die Begierde gerichtet ist, und darum muss das Mittel d. h. hier das Verhalten, wodurch jenes Object erreicht also die Begierde befriedigt wird, Tugend heissen. Welches ist nun das tauglichste Mittel, um dem Misverhältniss, welches thatsächlich so oft zwischen Verlangen und Befriedigung besteht, abzuhelfen? Hier gibt es zwei Wege, entweder das Verlangen zu beschränken, oder die Mittel zu vermehren, die erste Betrachtung predigt Enthaltsamkeit, die zweite Muth und Ueberlegung.*)

Den ersten Weg betrat Antisthenes, welcher sogleich hier genannt sei, da er uns nur wenig beschäftigen wird. Ihm folgten die Cyniker, als deren Typus gewöhnlich Diogenes von Sinope gilt mit dem Grundsatze, möglichst wenig zu bedürfen, wie bereits Socrates angedeutet hatte, dass der den Göttern am nächsten sei, welcher am wenigsten bedürfe. Was die Bedürfnisslosigkeit fördert, Entsagung und Ausdauer lehrt, wie Armuth und Anstrengung ist ein Gut, was die Selbstgenügsamkeit hindert, wie z. B. die Lust ist ein Uebel; alles Uebrige ein *ἀδιάφορον*.

Viel einladender und dem natürlichen Zuge des Lebens näher stehend ist der zweite Weg, welchen die Mehrheit der Sophisten einschlug. Geniesse auf jede Art und setze dich hinweg über das, was den Genuss hemmt, wie Herkommen, Sitte, Gesetz u. s. w. Im rüstigen Affect trägt bei Plato namentlich Kallikles diese Lehre vor: Glück ist die unbeschränkte Freiheit, lass die Begierden ins Unendliche wachsen, kümmere

---

*) S. Herbart. XII. 123.

dich nicht um den Zustand der Gesellschaft, denn er ist naturwidrig, beruht auf Schein und gegenseitiger Täuschung, die weniger Klugen haben sich mit den weniger Mächtigen verbunden und belegen, weil sie sich ihres Unvermögens schämen, die natürliche Zügellosigkeit mit schimpflichen Namen, und doch ist diese gerade unseres Wunsches Ziel. Vollendung des Glückes hat der Tyrann, dem alles erlaubt ist und dem andere dienen müssen, mag er auch durch Mord und Meineid auf den Thron gelangt sein. Der Tyrann ist glücklich trotz des Neides und des Hasses anderer, denn er ist im vollen Besitz der Mittel, frei zu sein. Was zur Macht führt, Gewalt oder namentlich auch Klugheit und Wissen, ist etwas Gutes.*)

Wozu als Herrscher sich mühen? — spricht Aristipp — weder der Liebe noch des Zorns noch des Beherrschtwerdens sind die Menschen werth: ich habe genug mit mir selbst zu thun. Der Staat setzt mich nur Plackereien aus, ich kehre ihm den Rücken und wünsche nichts weiter, als für mich angenehm zu leben und zwar den gegenwärtigen Augenblick die möglichst grösste Lust zu haben, eine wirkliche, volle, aufregende Lust (ἡδονὴ ἐν κινήσει). Weil die Genüsse des Leibes aufregender sind, als die des Geistes, so sind sie letztern vorzuziehen, wenn diese auch, wie die des Theaters, der Freundschaft u. s. w. nicht ganz zu verachten sind. Am besten wäre es nun freilich, man könnte das ganze Leben hindurch die Lust in vollen Zügen schlürfen, aber weil die Zukunft ungewiss, und sicher allein die Gegenwart ist, so muss es Grundsatz sein, niemals um eines zukünftigen also ungewissen Genusses oder Leidens willen die sichere Lust des Augenblickes aufzugeben oder auch nur zu mässigen. Der Gedanke an die Zukunft beängstigt, darum denke man nicht daran; allerdings geht es ohne alle Ueberlegung nicht ab, sie ist

*) Vgl. Strümpell a. a. O. 79. u. 83.

nöthig, damit äussere Dinge, menschliche Gesetze, Aberglauben, Götter- und Todesfurcht den Genuss nicht stören.

So ist der Trieb zu geniessen in der Form der reinsten Individualität und Subjectivität das ethische Prinzip der Cyrenaiker.*)

Diese Grundsätze eines durchgeführten Egoismus muss ein hoher Grad von Leichtsinn und äusserem Wohlsein unterstützen, sonst ist ein allgemeiner Ekel am Leben ganz nahe.**) Wenn die äussern Mittel zum Glücke fehlen, die Uebel sich geltend machen und des Genusses spotten, dann ist der Tod besser als das Leben, falls dessen einziger Werth im Genuss besteht. Hegesias von Cyrene scheint die Uebel des Lebens erfahren zu haben, wenigstens hat er dieselben in Schrecken erregenden Farben zu schildern gewusst. Die Uebel sind nach ihm viel zu gross, als dass die Lust selbst wirklich Prinzip unseres Handelns sein könnte. Wie es für den Bedrückten der nächste Wunsch ist, nur frei zu sein vom Druck und ihm dann erst Sehnsucht nach positivem Genuss entsteht, so sollte man überhaupt mit der Freiheit vom Schmerz zufrieden sein. Gelingt freilich nicht einmal dies und tritt also die eigentliche Lust ganz fern, dann ist der Tod das Beste: wie er selbst kein Uebel ist, befreit er doch von allen Uebeln.***)

Der Grund dieses unsichern Hin- und Herschwankens zwischen der höchsten Freude am Leben und der tiefsten Verachtung desselben — so reflectirt Epicur — ist der Mangel an rechter Ueberlegung. Aristipp hat wohl recht, dass allein der Genuss unsern Handlungen und den Dingen, auf welche sie gerichtet sind, einen Werth gibt, aber Hegesias hat auch nicht Unrecht,

---

*) Vgl. Strümpell, a. a. O. 82.

**) Herbart, XII. 125.

***) Weil sich wegen dieser Lehre nicht wenige seiner Schüler das Leben nahmen, wurden seine Vorträge in Alexandrien verboten und ihm der Beiname πεισιθάνατος gegeben.

wenn er zuvörderst nur nach Schmerzlosigkeit verlangt. Unseres Lebens Ziel kann nicht der Taumel der Lust (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*) sein, vielmehr die frohe, ungetrübte, anhaltende, heitere Stimmung der Seele. Aristipp hält wohl grosse Stücke auf die *φρόνησις*, um die rechte Lust nicht zu verfehlen, aber er hätte die Ueberlegung, die Berechnung noch weiter führen sollen, so würde er erkannt haben, dass die Seelenqualen und Seelenfreuden weit grösser sind, als die des Leibes und dass darum die Vergnügungen des Geistes, wie Freundschaft, Wissenschaft, Umgang, Wohlthätigkeit u. s. w., denen des Leibes vorgezogen werden müssen. Ferner lehrt die Einsicht in die Bedingungen des menschlichen Glücks, dass wenn man nicht blos eine augenblickliche Freude im Auge hat, sondern sich das ganze Leben hindurch des Glückes erfreuen möchte, dass man dann eine kurze gegenwärtige Entbehrung auf sich nehmen müsse, um einem weit grössern Uebel in der Folgezeit zu entgehen. Ueberhaupt ist unser Ziel die *ἡδονὴ καταστηματική* die gesetzte, nachhaltige Lust, welche in der *ἀταραξία* der Seele und der *ἀπονία* des Leibes besteht.

Allein das beständige Rechnen und Achten auf die Folgen, das Abwägen eines gegenwärtigen Uebels gegen ein dadurch zu erlangendes künftiges Glück macht den Menschen nicht glücklich, denn es lässt ihn nicht unbefangen geniessen. Dadurch wird nicht die Lust, sondern die Furcht vor der Unlust das Prinzip unseres Handelns. Das hat auch Epicur selbst gefühlt, weshalb er in gar manchen Aeusserungen wieder auf den Standpunkt Aristipps zurückgekehrt zu sein scheint.*) Wenigstens pflegten die spätern Epicuräer namentlich der römischen Kaiserzeit in ihren Grundsätzen und ihrem Verhalten sich wieder der Maxime des Aristipp zu

---

*) Z. B. Die Wurzel alles Guten ist der Bauch. Ich kann mir kein Gut denken, wenn man die Genüsse des Gaumens, der Geschlechtslust, des Gehörs und des Gesichts abrechnet.

nähern: geniesse ohne viel zu rechnen. In der Folgezeit ist die Genusslehre in so nakter Weise nur etwa von den französischen Encyclopädisten wieder in eine Art von ethischen System zusammengefasst. In ganz anderem Sinne als Epicur hat Xenophon eine Klugheitslehre entwickelt. Wie dieser Philosoph überhaupt dem öffentlichen politischen Leben weit näher steht, als die andern, so hat er vorzugsweise seinen Blick auf die menschliche Gesellschaft gerichtet. Diese kann unmöglich bestehen, ohne dass einer auf den andern Rücksicht nimmt, sich gewisse Einschränkungen gefallen lässt und den Gesetzen gehorcht. Werden die Gesetze, welche die Klugheit zum Bestehen der Gesellschaft errichtet hat, nicht beachtet, so muss unfehlbar Unordnung einreissen und die verschiedenen Kräfte werden sich nutzlos aufreiben. Hat aber jeder das Ganze im Auge und beweist er sich an seinem Theile als ein brauchbares, thätiges Mitglied der Gesellschaft, so wird er zugleich auch am sichersten für das eigene Wohl sorgen, indem er von dem Ganzen Schutz und von den Einzelnen Freundschaft und Dank erfährt. Darum finden wir bei Xenophon mehr als bei andern Philosophen des Alterthums heilsame, vom Geiste einer verständigen Mässigung und des Wohlwollens eingegebenen Rathschläge über Ehe, Kindererziehung, Dienstverhältnisse, Hauswirthschaft und Staatsverwaltung. Es ist eine verständige Güterlehre, was Xenophon vorträgt, der es freilich eigenthümlich ist, dass sie aufs Trefflichste über die Mittel zu reden weis, während sie den eigentlichen ethischen Zweck darüber vergisst. Der letzte Zweck ist auch hier nichts anderes, als der Nutzen zunächst des Gemeinwesens und dadurch auch des Einzelnen, und zwar denkt Xenophon ausschliesslich an die irdische Wohlfahrt, indem bei ihm fast nirgends eine Andeutung an Unsterblichkeit vorhanden ist.*) Wiewohl nun hier

*) Vgl. Herbart XII. 123 ff. u. Strümpell a. a. O. 459 ff.

auch alles von dem stillschweigend vorausgesetzten Standpunkte des Nutzens entworfen ist, so steht doch diese Art der Ethik weit höher an sittlichem Geiste, als die bisher besprochenen Lehren, einmal indem überhaupt der Egoismus nicht so nakt hervortritt und zum andern weil das Glück nicht allein auf das Individuum, sondern auf das Ganze bezogen wird.*)

*) Mit demselben Argumente sucht Pericles bei Thucydides seine Mitbürger über die Unfälle des peloponnesischen Krieges zu beruhigen: „Ich meine, mehr frommt das Gedeihen des Gemeinwesens dem Einzelnen, als wenn bei aller Bürger Wohlstande das Ganze zu Grunde geht. Denn der vom Glücke Begünstigte theilt darum nicht minder des Vaterlandes Untergang. Aus dem Glücke des Vaterlandes aber zieht auch der sonst Unglückliche weit leichter Vortheil. Vermag also der Staat die Unfälle des Einzelnen wohl zu überstehen, des Staates Unfälle aber nicht der Einzelne, wie, ziemt es nicht allen, ihn zu vertheidigen.“ Es ist interessant zu sehen, wie Demosthenes, angeweht vom Geiste platonischer Ethik, einen ähnlichen Gegenstand behandelt und sich dabei ganz über den Gesichtspunkt des Nutzens erhebt. In der Rede de corona häufen sich die Aeusserungen dahin gehend, dass es bei allem Handeln nicht auf den Erfolg, sondern auf die Gesinnung ankomme, ersterer stehe in der Hand der Götter, dem Menschen sei es genug, das Gute nach seinen Kräften *gewollt* und versucht zu haben. Aeschines suche ihn, den Demosthenes, herabzusetzen, indem er darauf hinweise, dass doch alle die Anstrengungen, welche der Schlacht bei Chaeronea vorangingen, nichts genutzt haben. Demosthenes antwortet darauf, es sei genug, sich als würdige und wackere Männer zu beweisen, die alles gethan haben, was Klugheit, Tapferkeit und Uneigennützigkeit vermag, um den Sturz des Vaterlandes abzuwehren, den Erfolg müsse man nehmen, wie ihn das Verhängniss einem jeden darbietet, so könne man es auch einem Rheder, der das Schiff mit allem, was zu einer glücklichen Fahrt erforderlich sei, ausgerüstet habe, nicht zur Last legen, wenn ein Orkan, der aller menschlichen Kraft und Vorsicht spottet, sein Schiff vernichtet.

Im Blicke auf das Allgemeine stehen dem Xenophon unter den Neuern diejenigen am nächsten, welche die salus publica zum höchsten Gesetze erheben und zwar so, dass die salus publica doch im Grunde nur das Mittel ist zur Erreichung der salus privata. Vom Standpunkte des Unterthanen geschieht dies von Hobbes (s. diese Zeitschrift IX. 352) und den spätern Lehrern des Naturrechts. Vom

Den bisher besprochenen Grundsatz, dass sittlich gut ist, was nützt oder was begehrt wird, verlässt auch Aristoteles nicht. Ein jedes wird um eines anderen willen begehrt, das also, um deswillen alles andere in letzter Linie begehrt wird, ist das höchste Gut; gäbe es ein solches nicht, so verfiele man in eine unendliche Reihe. Was ist nun das höchste Gut? Die consequente Antwort des Eudämonismus und auch des Aristoteles müsste sein: die Befriedigung aller Begierden, die der Mensch gerade hegt. Es kann nicht Eines genannt werden, was für alle in gleicher Weise gut und erwünscht ist, sondern jeder müsste das Recht haben, das gut zu nennen und als solches zu erstreben, nach dem er augenblicklich verlangt. Und allerdings mag Aristoteles diese Consequenz gefühlt haben, denn er weist zunächst eine bestimmte Antwort ab auf die Frage, was für alle gut sei. Aber er hatte doch einen viel zu hohen und reinen Sinn, als dass er hätte die Lustlehren seiner Vorgänger annehmen können. Er behält freilich den Satz bei, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, auch dessen, was gut und schlecht ist, aber er ändert diesen Satz ein wenig ab. Der Mensch, sagt er, wie er an sich ist (besser, wie er sein soll), das rein Menschliche, wir würden sprechen, die Humanität, ist das Mass aller Dinge. Es ist ersichtlich, wie willkürlich es ist, aus dem ganzen Umkreise der menschlichen Begierden nur einen kleinen Theil als das rein Menschliche herauszusondern. Doch fragen wir weiter, was ist nun das rein Menschliche, was unterscheidet den Menschen von allen andern Geschöpfen? Hier ist ein

---

Standpunkte des Fürsten aus wird derselbe Gedanke, wenn auch im andern Geiste von Macchiavelli ausgeführt. Der Fürst wird überall am sichersten für sein eigenes Glück sorgen, wenn er am Besten das Staatsinteresse wahrnimmt. Was zur Erhaltung und Förderung desselben dient, ist gut und erlaubt, sei es auch Mord, Lüge, Meineid u. s. w. und was sonst im Privatleben für unerlaubt gilt.

weites offenes Feld gegeben, auf dem sich eine sittlich tüchtige Gesinnung kund thun kann, und von dem sittlichen Charakter des Aristoteles muss zum voraus erwartet werden, dass er mit richtigem Takte unter dem Namen des rein Menschlichen nichts Niedriges oder Gemeines, sondern das sittlich Gute selbst einführen wird. Aber dass er dies thut, verdankt er nicht seinem Systeme, sondern vielmehr dem eigenen, davon ganz unabhängigen sittlichen Urtheile, denn die Begierden, nur als solche betrachtet, streben alle nach Befriedigung und bieten keinen Anhalt, einige als rein menschliche anzusehen, noch auch ein Kriterium, warum die specifisch menschlichen Begierden besser sein sollten, als andere. Es tritt auch zuweilen deutlich genug hervor, dass Aristoteles den Unterschied zwischen gut und böse nicht aus seinem Systeme gewinnt, sondern bereits als bekannt voraussetzt und stillschweigend unter dem Titel des allgemein Menschlichen versteht: denn dieses ist nach ihm das, was der *besten* Tüchtigkeit der menschlichen Seele gemäss ist; oder noch unverhohlener, wo es heist: gut ist, was der Gute dafür erklärt, schlecht aber, was der Schlechte. Ja in dem Bestreben, das rein Menschliche recht hoch und edel zu fassen, greift Aristoteles noch über das Menschliche hinaus und findet zuletzt, das allgemein Menschliche, welches den Massstab für das Gute abgibt, ist das Göttliche. Das handelnde Leben eines vernünftigen menschlichen Wesens wird noch gesteigert zur Thätigkeit des göttlichen *νοῦς*; das schauende Erkennen des Ewigen und Unveränderlichen wird zuletzt der höchste Gesichtspunkt, ist die Eudämonie selbst, auf welche gerichtet zu sein, das höchste Lob für einen Willen ist. *Θεωρία τὸ ἥδιστον.**)

Ist also die Contemplation das Höchste und bedenkt man, in welchem Sinne späterhin im Christenthum die vita contemplativa auf das beschauliche Kloster-

*) Vgl. diese Zeitschrift II. 271 ff.

leben gedeutet wurde, so ersieht man, wie leicht sich Aristoteles Eingang in die Sittenlehre des Mittelalters verschaffen konnte. Indessen auch dann, wenn die vita contemplativa auf die vita beata des Jenseits bezogen wird, lag es nahe die ganze christliche Ethik auf den Gedanken des Eudämonismus zu bauen. Die ewige Seligkeit ist es dann, was in letzter Linie als grösstes und dauerhaftes Glück begehrt wird. Das sicherste Mittel dieses zu erreichen, ist die Frömmigkeit und darum allein ist die Frömmigkeit und Tugend lobenswerth und gut. Jenachdem man nun über die Bedingungen zur Seligkeit urtheilt, darnach wird sich eine rigoröse oder auch eine laxe Moral ergeben. Als Beispiele der erstern mögen Malebranche und Pascal genannt werden. Es ist gewiss, sagt jener, dass die *Lust* allgemein gefasst, der *einzige* Beweggrund ist, woher die Menschen, sei es die Gerechten oder Ungerechten bestimmt werden, überhaupt alles zu thun, was sie thun.... Gott ist allmächtig und gerecht, man kann ihm nicht ohne Strafe ungehorsam und ohne Lohn nicht gehorsam sein.*) Noch nakter stellt dies Pascal hin: der Mensch, heist es bei ihm, ist für die Lust geboren, die geistige verdient vor der fleischlichen wegen ihrer Quantität den Vorzug. Die Liebe zur Lust soll auf der Bahn des Lebens unser Leitstern sein; und verzichten wir auch auf unsere eigene Person, so heist das nichts anderes, als um der grössern jenseitigen Güter kleineren irdischen Vergnügungen entsagen; wir wollen dadurch nur die Anwartschaft auf die verheissenen Himmelsfreuden uns sichern. Nicht der Gedanke des Pflichtbewusstseins, nicht die Vorstellung des Vernunftgesetzes auch nicht die Erkenntniss unseres Wesens, sondern lediglich die süssen Gefühle der Lust, welche Gott in uns durch seine Gnade erregt, sollen uns zu unserem Endziele

---

*) Siehe diese Zeitschrift. IV. 219.

hinleiten: unser Zweck nämlich soll uns ausschliesslich durch Empfindung zum Bewusstsein gebracht werden.*)

Dieselbe Rücksicht auf die göttliche Belohnung oder Strafe war das Moralprinzip der eudämonistischen Periode der Popularphilosophie vor und nach Kant. Der Wille Gottes ist der allein Bestimmende, denn er hat Macht, die Widerspenstigen zu zwingen. Diesen göttlichen Willen erkennt man in dem Zwecke, zu welchem ein Ding geschaffen ist. Dieser absolute Zweck des Menschen aber ist die Glückseligkeit.**) Es war ein Eudämonismus, von welchem Herbart sagt, er empfahl mässigen und gegen Gott dankbaren Genuss der in der Natur bereiteten Freuden, wies hin auf ein künftiges Dasein, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und Empfänglichkeit. Diese Lehre von einer mehr geistigen als sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen wahrlich nicht schlecht, sie liess ihn nicht ohne Unterricht über das Gute und Schöne — aber sie unterschied dieses nicht von dem Angenehmen und Nützlichen.***)

Doch wir sind damit schon bis an die Grenze der theologischen Begründung der Ethik gekommen. Bevor wir zu dieser selbst übergehen, möge noch ein kurzer Rückblick gestattet sein. Wenn wir uns eine ähnliche Deutung, wie es Plato schon that, mit dem Satze des Protagoras: „Der Mensch ist das Mass aller Dinge, erlauben dürfen, so kann man sagen: die bisher entwickelten ethischen Ansichten sind nur nähere Bestimmungen und weitere Ausführungen dieses Satzes. Der Mensch d. h. eigentlich die menschliche Begierde

---

*) Pensées II. 84, 116. I. 110, 47. In ähnlicher Weise vertheidigt Bossuet Fenelon gegenüber l'amour qui nous fait désirer veritablement de posseder Dieu seul par le motif de trouver notre bonheur dans sa connaissance et son amour.

**) S. diese Zeitschrift. I. 294.

***) S. diese Zeittchrift. II. 377.

oder das Bedürfniss ist das Mass aller Dinge. Der Cyniker Bestreben ist Freiheit von Sorgen, das Mittel dazu oder in ihrem Sinne die Tugend ist Enthaltsamkeit, Bedürfnisslosigkeit. Aristipp schlägt zu dem gleichen Zwecke der Freiheit von Sorgen und des Genusses andere Mittel oder Tugenden vor: Reichthum, Gesundheit, Klugheit. Epicur will das ganze Leben hindurch geniessen, darum ist ihm die Berechnung die höchste Tugend. Kallicles will herrschen, er lobt Muth und Gewalt. Xenophon will die Menschen glücklich sehen in einem geordneten Gemeinwesen und preist deshalb gesellige und verständige Mässigung. Dem Aristoteles ist das Wissen das Höchste und Tugenden sind ihm vornämlich die intellectuellen Thätigkeiten. Die christlichen Eudämonisten empfehlen die Frömmigkeit als das sicherste Mittel zum höchsten Gut oder zur ewigen Seligkeit. Jeder, so könnte Protagoras schliessen, lobt die Befriedigung seiner Neigung und nennt das dazu führende Mittel die Tugend. Ueberall ist hier die menschliche Begierde der sittliche Massstab.

B. *Der theologische Standpunkt.*

Unter einer theologischen Begründung der Ethik versteht man eine solche, welche den Willen Gottes als das letzte Fundament der Ethik aufstellt. Doch sind hier zunächst einige Misverständnisse zu beseitigen. Zu sagen: das Prinzip der Ethik ist der Wille Gottes oder die Liebe oder der Gehorsam gegen Gott, ist durchaus nicht falsch, wenn dabei, wie das wohl immer geschieht, Gott als der Heilige und Gute vorausgesetzt wird. Thut man dies, dann setzt man freilich als bekannt bereits voraus, was erst gefunden werden soll, nämlich die Einsicht in das, was gut ist. Gottes Wille ist das ethische Prinzip heist dann nichts anders, als das Gute ist dieses Prinzip, es ist eine Tautologie, mit

welcher man um keinen Schritt weiter ist, am allerwenigsten ein letztes Fundament der Ethik gewonnen hat. Die Ethik fragt darnach, was in letzter Linie den Unterschied zwischen gut und böse begründet. Eine solche Unterscheidung darf also nicht schon als bekannt vorausgesetzt werden, wie es dort geschieht, wo der in paränetischer Beziehung vollständig richtige Satz, der Wille Gottes ist das Entscheidende in dem, was man thun oder lassen soll, ohne weiteres zur wissenschaftlichen Begründung der Ethik verwendet wird. Das eigentliche theologische Prinzip der Ethik stellt sich erst da ein, wo gesagt wird: das, was wir gut nennen, ist lediglich darum gut, weil Gott es will. Der Wille Gottes als solcher ist eben ohne alle nähere Bestimmung gut und drückt allem und jedem, worauf er sich gerade richtet den Stempel des Guten auf, wie wir es auch sonst beurtheilen möchten. Was also der Eudämonismus vom Menschen sagt, dass alles gut ist, was er gerade begehrt, das wird hier auf Gott beschränkt. Was er will, ist gut und zwar lediglich darum, weil es von ihm gewollt wird. Wiederum der alte Satz, dass die Begierde oder der Wille das Mass des Guten ist. Aber, so wird beschränkend hinzugefügt, nicht jeder Wille ist hier gemeint, sondern nur der göttliche. Wodurch indes unterscheidet sich der göttliche Wille von einem jeden andern, wenn man ausdrücklich, wie hier, wo die Begründung des Unterschiedes zwischen gut und böse erst gesucht wird, von allen ethischen Bestimmungen dieses Willens absieht? Es kann nicht anders geantwortet werden, als: durch die Macht; und man kommt dahin, zu sagen: das ist gut, was durch die Macht sanctionirt ist. Der Gehorsam gegen solche durch die Macht gesicherten Gesetze ist gut, weil er das Klügste ist, weil nichts verderblicher und unnützer wäre, als sich der Allmacht widersetzen. Das Gute ist hier nichts Absolutes, sondern etwas Relatives, willkürlich

Gesetztes. Wer die Macht hat, sich Gehorsam zu verschaffen, der hat das Recht, zu bestimmen, was im Umkreis seiner Macht als gut gelten soll, sowie er die sogenannten positiven Rechtsbestimmungen gibt, so wie die Mode vom Hofe ausgeht. Diese Grundsätze trägt der Philosoph Anaxarch nakt vor in der Rede, mit welcher er bei Plutarch Alexander den Grossen über den an Klitus verübten Mord tröstet: Ist das der Alexander, sagt er, auf welchen jetzt der ganze Erdkreis hinblickt? Wie liegst du gleich einem Sklaven hingestreckt, zitternd vor dem Gesetz und dem Tadel der Menschen, für die du doch selbst Gesetz und Massstab des Rechtes bist, wenn du anders gesiegt hast zu herrschen und zu regieren, nicht aber um dich unter das Joch der öffentlichen Meinung zu schmiegen! Weist du nicht, dass Zeus die Dike und Themis deswegen zu Beisitzerinnen hat, damit alles, was vom unwiderstehlich Herrschenden gethan wird, recht und erlaubt sei?" Bekanntlich pflegten die Beichtväter des Königs Louis XIV. ihn durch ähnliche Berufungen auf seine Gesetz gebende Macht über seine Gewissensbedenken wegen des von ihm verübten Druckes und der tyrannischen Willkür hinwegzuhelfen. Die gleichen Argumente wendet Macchiavelli an, um zu zeigen, dass der Fürst sich alles erlauben dürfe, was dem Privatmann verboten ist. Behält man dieses Prinzip bei, steigert nur die Macht bis zur Allmacht, so gelangt man zum Willen Gottes. Wird Gottes Wille lediglich darum, weil er der allmächtige ist und sich Gehorsam erzwingen kann, auch ohne weiteres gut genannt, so ist das theologische Prinzip aufgestellt. So geschieht es von Tertullian, Scotus Erigena, Wilhelm Occam, besonders aber von Duns Scotus im ausdrücklichen Gegensatze zu Augustin und Thomas Aquino, welche letztern an der Absolutheit des Guten festhalten. Duns Scotus fragt: sind alle Gesetze des Dekalogs Naturgesetze? d. h. solche, an welche

Gott selbst gebunden ist, so dass er in keinem Falle Ausnahmen gestatten oder davon dispensiren kann? Dies hatte Thomas Aquin behauptet: eine an sich böse Handlung, hatte er mit Augustin gesagt, kann nie eine gute werden, weil kein hinzukommender Umstand ihre *innere Unsittlichkeit* aufheben kann. Dem gegenüber führt sein Gegner Duns Scotus aus: Dispensiren heist nicht: machen, dass man, so lange das Gebot steht, wider dasselbe handeln darf, sondern es heist: das Gebot widerrufen oder erklären, wie es eigentlich zu verstehen sei ..... Wenn die zehn Gebote eine innere, nothwendige Wahrheit hätten, so müsste ihre Wahrheit unabhängig vom göttlichen Willen sein, Gottes Verstand müsste sie als nothwendig wahr ergreifen und sein Wille sich nach ihnen richten, es wäre also sein Wille von etwas ausser ihm abhängig. Der Wille Gottes aber strebt nach nichts nothwendig, sondern nach allem zufällig. Sagt man, dass der Wille eines Geschöpfes sich nothwendig (d. h. absolut verpflichtet) als ein guter Wille nach dem Wahren, Guten richten müsse, so muss doch der Wille Gottes nicht dem Wahren, Guten gemäss wollen, sondern weil er ihm gemäss will, ist es wahr und gut. Es wird also hier die allmächtige Willkür zum ethischen Prinzip gemacht und darum kommt Duns Scotus dann auch zu dem Resultat, dass Gott allein von den beiden ersten Geboten nicht dispensiren könne (du sollst keine anderen Götter haben neben mir, und du sollst den Namen Gottes nicht misbrauchen). Und warum nicht? Wenn ein Gott ist, heist es, so muss er auch geliebt, angebetet und nichts ausser ihm angebetet werden. Mit anderen Worten, weil Gott mit einer derartigen Dispensation dem eignen Interesse und seiner Ehre zu nahe treten würde. Es wird also hier ganz nakt die egoistische Begierde als solche wieder zum ethischen Prinzip gemacht. An Duns Scotus schlossen sich gern die Jesuiten an und wiederholen mit dem

spanischen Cistercienser Lobkowitz: nichts ist an und für sich gut oder böse, sondern nur darum, weil Gott es geboten hat. Er kann auch von allen Geboten dispensiren: er kann ebensogut das Entgegengesetzte von dem, was er jetzt geboten hat, festsetzen, er selbst ist nicht an seine Gebote gebunden.*) Die nothwendige Folge ist die: weis man in einem bestimmten Falle, was Gottes Wille ist — und das unfehlbare Lehramt muss dies wissen —, so ist *jedes* Mittel, diesen Willen Gottes zu realisiren, gut und heilig. Denn das Gute ist nichts Absolutes, Feststehendes, sondern etwas Relatives. Dem obersten Prinzip nach behauptet auch Calvin das nämliche: adeo summa est justitiae regula dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso, quod vult, justum habendum sit.**) Und anders würde sich wohl auch kaum das Dogma vom decretum dei absolutum rechtfertigen lassen. Desgleichen steht Des-Cartes auf diesem Standpunkte der theologischen Begründung der Ethik***), erfuhr indes sofort in diesem Stücke Widerspruch von Bayle, Saurin†) u. a. Unter den Neuern hat besonders Stahl die Persönlichkeit oder den Willen Gottes als die absolute Ursache und Macht zugleich als Prinzip des Guten betont, ohne indes selbst daran festzuhalten.††)

Wie der Versuch, den Willen als solchen zum Fundament der Ethik zu machen auf dem anthropologischen Standpunkt leicht etwas Gehässiges bekommt, wenn gesagt wird, der Mensch ist das Mass aller Dinge, so erhält dasselbe Prinzip auf dem theologischen Standpunkte leicht etwas Ehrwürdiges und Gewinnendes,

---

*) Perrault: morale des Jesuits. 1667. I. 331 ff.

**) Instit. christ. rel. 3. 23. 2.

***) S. diese Zeitschrift. III. 155.

†) S. diese Zeitschrift. V. 228 f.

††) Vgl. Thilo: theologisirende Rechts- und Staatslehre. 1861 S. 164 ff.

wenn es heist, Gott ist das Mass aller Dinge. Allein keine der beiden Fassungen drückt den eigentlichen darin liegenden Gedanken präcis aus. Die Begriffe: Mensch und Gott sind hier zu weit und gestatten allerhand hineinzudenken, von dem doch durchaus abgesehen werden muss, um das Prinzip rein zu fassen. Sonst läuft man immer wieder Gefahr, in den Begriff Mensch entweder die schlechten menschlichen Begierden oder das rein menschlich Edle und in den Begriff Gott das Heilige und Gute hineinzutragen, und damit das voraus zusetzen, was man erst sucht. Scheidet man hingegen alles nicht Hingehörige aus, so bleibt als Prinzip zurück: die Begierde oder der Wille als solcher ist der Massstab des Guten und Bösen, und soll hier ein Unterschied zwischen den Willen angebracht werden, so kann dieser nur von der Stärke hergenommen werden, so dass der mächtigste Wille der Beste ist.

C. *Der kosmologische Standpunkt.*

Der kosmologische Standpunkt ist ausschliesslich den monistischen Systemen eigen. Wie diese überhaupt alles Bestehende, alles Sein und Geschehen aus Einem Prinzip abzuleiten suchen, so sind sie bemüht, auch das Ethische daraus zu entwickeln, indem sie den anthropologischen und theologischen Standpunkt vereinigen, und das metaphysisch Letzte zugleich als ethisches Prinzip fassen. Der metaphysische Hauptfehler des Monismus besteht darin, dass er nur Ein Seiendes kennt, der ethische Hauptfehler ist, dass dieses Eine ohne weiteres *gut* genannt wird, das absolut Seiende also ohne weiteres zugleich die höchste Norm für das sittliche Handeln sein soll.

Zu dieser Voraussetzung ist durchaus kein objectiver Grund vorhanden, es ist ein Sprung, ein willkürliches Verfahren, das allerdings subjectiv sehr erklärlich ist. Wer viele Mühe gehabt hat, etwas zu finden, dem er-

scheint leicht das endlich Gefundene mit allen möglichen Vortrefflichkeiten ausgestattet, die Entdeckerfreude blendet und es geht den Forschenden wie den Reisenden, die alles, was sie auswärts sahen, *schön* nennen, darum weil sie mit Mühe und Kosten zum Sehen gelangten*). Die andere subjective Veranlassung liegt darin, dass das metaphysisch Eine Reale von allen Monisten ausser Schopenhauer *Gott* genannt wird und hier unwillkürlich die ethischen Prädicate im ungenauen Denken auf das an sich ethisch völlig gleichgiltige Eine übertragen werden. Allein, wie schon gesagt, objectiv liegt durchaus kein Grund vor, warum dieses Eine gut im ethischen Sinne genannt werden dürfte; mit demselben Rechte oder demselben Unrechte kann man jenes Eine böse nennen. Und dass die ethischen Prädicate, die dem absolut Seienden gegeben werden, in der That auf Willkür beruhen, das zeigt das Beispiel Schopenhauers, welcher das Absolute eben als das absolute Böse bezeichnet.**)

Wird nun das Eine *gut* genannt, so muss das Gegentheil des Einen, die Vielheit böse sein oder das, was nicht sein sollte. Das ist selbstverständlich ebenso willkürlich, als warum die Einheit das Gute sein soll. Die ethische Aufgabe wird demnach so gefasst werden müssen, das Viele zur Einheit zurückzubilden. Das ist im allgemeinen die ethische Grundanschauung aller monistischen Systeme, im Besondern schliesst sich dann jedes derselben näher an die eigenthümliche Kosmologie

*) Herbart I. 415.

**) Freilich ist Schopenhauer doch wieder genöthigt, das Absolute als das Gute hinzustellen, denn böse ist ihm das Absolute nicht in seiner Einheit, sondern nur in der Zerspaltung zu Individuationen. Diese sind das Böse, was aufgehoben oder in die Einheit zurückgebildet werden soll. Daraus ergibt sich, dass die Einheit selbst das Gute sein muss, wie es alle Pantheisten ansehen, von denen sich Schopenhauer nur dadurch unterscheidet, dass er das Eine nicht Gott *nennt*.

an, die es aufstellt. Ein durchgehender Unterschied dieser Systeme liegt darin, dass die einen den logischen Widerspruch, der in dem Gedanken, das Viele aus dem Einen abzuleiten, enthalten ist, *nicht* erkennen, die andern diesen Widerspruch wohl scharf erkennen aber dennoch an der Ableitung festhalten.

a. *Systeme, welche den Widerspruch in der Ableitung des Vielen aus dem Einen nicht erkennen.*

Als die ersten unter den Monisten, welche aus dem theoretischen Monismus resp. Pantheismus ein ethisches System abzuleiten und damit die Sittenlehre kosmologisch*) zu begründen versuchten, sind die *Stoiker*

*) Zwar scheint auch die Begründung der Ethik bei den Pythagoräern eine kosmologische gewesen zu sein und sich auf deren theoretische Voraussetzungen gestützt zu haben. Allein man kann doch von einer eigentlichen *Begründung* der pythagoräischen Moral mit Sicherheit nicht mehr sagen, als dass die theoretischen Prinzipien, die Zahlen, deren Harmonie und Disharmonie zugleich zum Fundament der Sittenlehre gedient haben. Doch ist es unmöglich bei der Unvollständigkeit und Unsicherheit der Nachrichten darüber, den eigentlichen Zusammenhang ihrer theoretischen und praktischen Philosophie anzugeben, noch ob überhaupt ein solcher streng begriffsmässig versucht worden ist, noch lässt sich das, was wir von ihren weitern ethischen Ausführungen wissen, auf ihre theoretischen Prinzipien zurückführen. Wie indes die Pythagoräer die ersten sind, welche die Sittenlehre auf theoretische Ansichten zu bauen suchten, so sind sie wohl überhaupt die ersten, welche die Vorschriften für das sittliche Verhalten in einem gewissen Zusammenhange vortrugen. Von den andern Philosophen bis auf Socrates wissen wir nur noch von Demokrit, dass er sich mit Ethik begriffsmässig beschäftigt hat. Was uns davon überliefert worden ist, ist indes doch nicht so unbedeutend, dass sich von selbst verstände, warum die meisten Compendien der Geschichte der griechischen Philosophie der Demokritischen Aeusserungen über ethische Gegenstände gar nicht erwähnen. Soviel ist wohl gewiss, dass Demokrit seine ethischen Ausführungen in keinen Zusammenhang mit seiner Atomentheorie brachte; höchtens könnte man darin einen Einfluss der letztern finden wollen, dass er die absolute Nothwendigkeit der

anzusehen. Freilich liegt uns von keinem der vielen stoischen Philosophen ein zusammenhängendes System vor und wir werden uns daher im Folgenden nicht an die Darstellung eines einzelnen Stoikers halten können, sondern alles, was man von stoischer Philosophie aus den verschiedenen Zeitaltern weis, benutzen, um ein einigermassen zusammenhängendes System zu erhalten und so einen Einblick in deren kosmologische Ethik zu gewinnen. Doch auch auf diese Weise wird es nicht immer möglich, überall einen streng begrifflichen Zusammenhang ihrer Lehren zu geben; ja es ist sehr zu bezweifeln, ob überhaupt ein solcher in allen Beziehungen vorhanden gewesen ist. Man darf nicht vergessen, dass die Stoiker zu allen Zeiten besser ermahnt, als gelehrt haben.

Die Stoiker waren einig in der Behauptung des theoretischen Monismus, ferner darin, dass das Eine absolut Seiende sich sofort in zwei Theile spaltet. Es wird weder erklärt, noch der Erklärung für bedürftig erachtet, warum und wie das Eine sich gespalten habe in ein leidendes und ein thätiges Prinzip, oder ob beide nur verschiedene Anschauungsweisen des Absoluten von verschiedenen Standorten aus sein sollen. Das thätige Prinzip wird Gott genannt und damit zum erstenmale in der Geschichte der Philosophie der eigentliche Pantheismus in einer wissenschaftlichen Fassung eingeführt. Das thätige Prinzip wird ferner beschrieben 1) als etwas Geistiges, gewöhnlich auch Persönliches, 2) als das

---

menschlichen Handlungen behauptet. Im Uebrigen hat er ganz unabhängig von seiner Theorie einige zusammenhängende ethische Betrachtungen angestellt, deren Tendenz eine verständige, mehr geistige als sinnliche Glückseligkeitslehre gewesen zu sein scheint. Als vornehmsten Gesichtspunkt stellte er die εὐθυμία, die ruhige harmonische Stimmung der Seele auf, welche sich durch keinerlei Begehrungen stören lassen darf, denn nicht allein die böse That ist unrecht, sondern auch schon diese zu wollen.

eigentliche Wesen aller natürlichen Dinge, 3) als die nothwendige und zugleich vernünftige Gesetzlichkeit im Ablauf der Welt, als Fatum. Hingegen sollte das leidende Prinzip der von Gott durchdrungene Leib Gottes selbst sein. Wie ist also hiernach die uns gegebene Natur beschaffen? Sie ist 1) vernünftig, 2) gut d. h. *ohne jegliches* Uebel, 3) sie ist Eins, alles steht darin in einem innern nothwendigen Zusammenhange. Nun ist es klar, was die Stoiker mit ihrer ethischen Formel: der Natur gemäss leben, sagen wollten.*)

Gibt man nun dieser Formel die eben vorgetragene metaphysische Begründung, dann bedeutet immer dasselbe, ob Kleanthes unter der Natur die allgemeine Natur oder Chrysipp die besondere Menschennatur verstanden wissen will, denn letztere ist ja auch nur ein Theil der ersteren, oder ob gesagt wird, der Vernunft gemäss leben, oder wie sonst die verschiedenen Fassungen jener Formel lauten mögen. Sie bedeuten alle dasselbe, nämlich dass die Natur und die Art, wie hier alles

---

*) Diese Formel ist ursprünglich nicht auf eine Theorie gegründet, vielmehr wollte ihr Urheber der Cyniker Antisthenes und auch Zeno, welcher sie wieder aufnahm, nur eine berechtigte Reaction gegen die unnatürlichen Zustände seiner Zeit, insbesondere gegen die raffinirte Genusssucht ausdrücken. Ein solches Streben, zur Natur d. h. zu natürlichen Zuständen zurückzukehren in dem Glauben, damit *allen* Uebeln zu entgehen, entsteht fast nothwendig immer dann, wenn die öffentlichen Zustände der Gesellschaft völlig unnatürlich, künstlich verschroben sind. Man kann etwas Aehnliches bei Rousseau bemerken. Als aber die Stoiker, namentlich der spätern Zeit, die Formel, der Natur gemäss zu leben, als Grundsatz angenommen hatten, glaubte ein Theil der Schule, der Formel eine metaphysische Begründung und damit der Ethik einen kosmologischen Unterbau geben zu müssen. So berichtet wenigstens Plutarch (repug. Stoicorum 9) als Meinung Chrysipp's: *οὐκ ἔστιν ἄλλως οὐδ᾽ οἰκειώτερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ᾽ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ᾽ ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ᾽ ἤ ἀπὸ κοινῆς φυσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.* Hingegen nahm ein anderer Theil der Stoiker die Formel ohne kosmologische Begründung an.

geschieht, das Vorbild dafür sein soll, wie das menschliche Leben einzurichten ist. Also: 1) die Natur ist geistig und vernünftig, so muss das ihr gemäss geführte Leben das Leben eines Weisen sein, der vernünftig überlegt und sich nicht von Leidenschaften oder Affecten beherrschen lässt. 2) Die Natur ist gut, es ist demnach alles in ihr gut, nirgends ein Uebel; und ein Lieblingssatz der Stoiker, den sie in den stärksten Ausdrücken vertheidigen, ist: was wirklich ist, ist vernünftig und gut. Das der Natur gemäss eingerichtete Leben kennt daher kein Uebel, alles, Freude und Schmerz, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod ist gut. Hier liegt die Begründung dessen, was wir gern als specifisch stoisch bezeichnen: die Verachtung des Schmerzes und Todes, ihre Enthaltsamkeit, Strenge und Apathie. 3) Die Natur ist Eins, streng in sich zusammenhängend. Das Leben des Weisen wird also nicht ein einsames, ganz der Beschaulichkeit gewidmetes sein dürfen, sondern ein thätiges, welches auf andere einzuwirken sucht ein *βίος πολιτικὸς, κοινωνικὸς φιλάλληλος*. Das ganze Menschengeschlecht bildet Ein Ganzes, ein einzelnes Glied darf sich nicht dem andern entziehn. Hierdurch gewann für die Stoiker der Staat eine so hohe Bedeutung und damit die hier vor allen hervortretende Tugend der Gerechtigkeit, zu deren Aufrechterhaltung sie auch die härtesten Strafen ohne alle Schonung und Rücksicht angewendet wissen wollten. 4) Alles in der Natur hängt streng gesetzmässig zusammen, der Naturlauf ist einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen: so möge sich denn der Mensch in seinem Leben unter das unabwendbare Fatum ohne ihm zu widerstreben, beugen: es ist nothwendig und es ist zugleich gut.

Alle diese Ableitungen von Pflichten aus den theoretischen Sätzen sind jedoch nur scheinbar folgerecht gewonnen. Denn wenn die Natur so beschaffen ist, wie die Stoiker sie beschreiben, warum soll der Mensch

ebenso beschaffen sein? Hierauf wird zwar geantwortet: weil der Mensch ein Theil der ganzen Natur ist. Aber, wird dies streng genommen, so werden alle jene Pflichten überflüssig. Denn ist in der Natur alles vernünftig und gut, und ist der Mensch ein Theil davon, dann muss er nothwendig von vornherein so sein, wie er sein soll. Die sittliche Aufgabe ist gleich im Anfange gelöst, sie stellt sich gar nicht als noch zu vollbringende Aufgabe heraus. Woher nun doch die Pflicht, die jene Aufgabe als noch nicht vollbracht voraussetzt? Hier ist der Punkt, wo man dem System mit seinen Consequenzen den Rücken kehrt und das menschliche Treiben, wie es sich jedem unbefangenen Beobachter darbietet, mit hellen Augen und einem natürlichen moralischen Gefühle betrachtet. Mit Verdruss bemerkten die Stoiker, wie wenig das Leben der meisten Menschen so ist, wie es sein sollte, wie unnatürlich besonders das schlaffe, raffinirte Genussleben ihrer Zeitgenossen sei. Im Gegensatze hierzu hatten sie sich ein ganz anderes Ideal gebildet. Nicht also aus ihrem theoretischen Unterbau der Ethik, sondern aus ihrem natürlichen, regen moralischen Urtheil entspringen bei ihnen die sittlichen Vorschriften und die Pflichten, welche auf einem Gegensatz zwischen der Wirklichkeit und dem Ideale beruhen. Bekanntlich haben die Stoiker sich ausserordentlich viel Mühe gegeben, dieses Ideal in einem wahren Weisen personificirt zu schildern. Der Weise, sagen sie, hat alle Tugenden oder vielmehr deren Inbegriff die Tugend selbst, denn es gibt nach ihnen nur Eine Tugend, wie es nur Ein Gut gibt. Entweder hat man diese Tugend vollkommen, oder man hat sie gar nicht, jeder Mensch ist darum entweder ein vollkommener Weiser oder ein vollkommener Thor. Indem nun weiter hinzugefügt wird, dass in Wirklichkeit niemand das Ideal eines Weisen vollständig darstelle, sondern auch der Weiseste nur in der Annäherung zum

Ideal begriffen bleibe, folgt freilich wieder, dass alles sittliche Streben eigentlich ganz vergeblich ist. Denn vermag auch der Beste das Ideal nicht zu erreichen, so ist er streng genommen kein Weiser, sondern ein so vollkommener Thor, wie der aller Unweiseste und kann auch bei aller Anstrengung nicht über diese Stufe hinausgelangen. Nun konnte es ihnen freilich nicht entgehen, welch grosser Unterschied unter den Menschen in moralischer Hinsicht bestehe, darum pflegten sie in praxi jenes Entweder — oder nicht so streng zu nehmen.

So ergibt sich denn aus den stoischen Ausführungen von zwei ganz entgegengesetzten Voraussetzungen aus dasselbe Resultat, dass ein sittliches Handeln völlig unnöthig ist. Eigentlich sollte alles von vornherein vollkommen vernünftig und gut sein, was ist und geschieht, also sollte auch jeder Mensch ganz von selbst ein vollkommener Weiser, und ein sittliches Streben überflüssig sein. Auf der andern Seite sollte wieder ein jeder ein vollkommener Thor sein und bleiben müssen, also wiederum das sittliche Streben überflüssig, weil erfolglos sein! *) Wir werden beide Schwierigkeiten noch ferner in allen kosmologischen Sittenlehren auftreten sehen. Schliesslich folgt dann, dass man ruhig die Dinge und sich selbst gehen lässt, wie sie eben

---

*) Und wie aus dem Anfange ihrer theoretischen Betrachtungen, so folgt auch aus deren Ende, dass schliesslich doch Alles, was ist und geschieht, schon an sich gut und vernünftig ist, dass also vom Bösen und darum von einer erst noch zu lösenden sittlichen Aufgabe keine Rede sein könne, denn schliesslich wird das Weltall ganz von selbst wieder in diejenige Einheit zurückkehren, aus welcher es hervorgegangen ist, bis es sich wieder entfaltet und ein Leben ganz in derselben Weise mit ganz den nämlichen Personen, Gedanken und Ereignissen beginnt, vor dessen Anfang alle Seelen auch die der Weisesten vernichtet sein müssen. Zu dem schliesslichen Resultate also der vollen In-Eins-Bildung tragen alle Menschen, die Guten wie die Bösen, in gleicher Weise bei.

gehen mögen, sich dem Fatum blind unterwerfend; wenn man ja noch von Pflichten reden will als von im Sinne der Stoiker naturgemässen Handlungen, so ist alles was geschieht, gut und pflichtmässig, und selbst die Handlungen der Thiere verdienen *καθήκοντα* genannt zu werden, wie einige Stoiker thun. Im Grunde genommen könnte auch hier Protagoras seinen Satz anwenden, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, denn nur etwas anders ausgedrückt lautet er: dass der Mensch der eigenen Natur gemäss leben soll.

Es mag sonderbar scheinen neben die ernste und verhältnissmässig reine Moral der Stoiker die des nakten Egoismus bei *Spinoza* zu stellen, und doch ist in beiden Systemen sowohl das theoretische Fundament, als die Ableitung von ethischen Sätzen aus demselben die gleiche. Auch Spinoza stellt das Eine Absolute, welches er ohne weiteres Gott und vollkommen gut nennt, an die Spitze seines Systems, der Weltlauf ist nur eine Entfaltung dieser allgemeinen Substanz selbst. Daraus ergibt sich für Spinoza: das Bestehende ist das Gute, das Starke das Rechte, das wirklich Geschehende das Sittliche. Für das Verhalten der Menschen sollte hieraus nichts anderes folgen, als ein ruhiges Abwarten, passives Geschehenlassen der Dinge, wie sie einmal gehen, denn was geschieht und wie es geschieht, ist immer und überall das Beste. Und allerdings macht die Ethik des Spinoza an vielen Stellen den Eindruck, als wolle sie auch nichts anderes predigen, als Fatalismus, dem es das Thörichtste ist, in Affect zu gerathen, er möge sich nun als Furcht auf das Zukünftige oder als Reue auf das Vergangene beziehen. „Eben deshalb hätte er freilich keine Ethik schreiben, sondern die Sachen gehen lassen sollen, wie sie gehen, denn sie gehen immer recht.“ *) Allein Spinoza redet doch auch

*) Herbart, IX. 325.

von Pflicht, als einer sittlichen Forderung an unsern Willen. Wie kommt nun diese in das System? Pflicht setzt sittlichen Kampf oder wenigstens eine Aufgabe voraus, die noch nicht gelöst ist, also etwas Böses, was überwunden werden soll. Wie soll aber das Böse in einem Systeme einen Platz haben, wo alles, was ist und geschieht, nur ein Ausdruck des absolut guten Gottes ist? Ganz in der gleichen Weise, wie bei den Stoikern dringt hier das Böse durch die Hinterthür der Erfahrung in die als durch und durch göttlich construirte Welt. Die Erfahrung zeigt thatsächlich fast durchweg Störung und Zerstörung. Dergleichen sollte freilich nach den gemachten Voraussetzungen nicht vorhanden sein, weil es aber doch thatsächlich in der Natur vorliegt, so — sollten die Voraussetzungen Spinozas aufgegeben werden, allein Spinoza schliesst: so *sollen* Störung und Zerstörung nicht sein, sie sind das, was nicht sein, was überwunden werden *soll*, und wodurch anders, als dadurch, dass sich jedes Ding der Störung widersetzt und sich selbst zu erhalten sucht. So ist der „unter aller Kritik schlechte Uebergang beschaffen, wodurch die spinozistische Ontologie sich in eine Sittenlehre verwandelt“ *) und als Prinzip derselben das suum esse conservare aufstellt. Ein anderes Prinzip, als das der Selbsterhaltung, des Egoismus lässt sich auch bei dem Monismus nicht erwarten. Denn gibt es nur Ein Seiendes und sollen überhaupt ethische Forderungen daraus abgeleitet werden, so können diese nur die Selbstliebe zur Quelle haben; nichts anderes, als nur sich selbst kann die Eine Substanz zum Gegenstand ihres Wollens und Handelns machen. Die Menschen sind nur Modificationen dieser sich unendlich selbstliebenden Substanz, sie können also auch nur den conatus sese conservandi zum Prinzip ihres Handelns

*) Herbart, III. 368.

machen. Der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Handeln besteht nur hinsichtlich der Macht, Gott als der Allmächtige hat darum zu allem Recht, der Mensch nur soweit, als seine Macht reicht. So ist wieder die nakte Begierde zum ethischen Prinzip erhoben.*)

Vergleicht man das System der Stoiker mit dem Spinozas, so kann es allerdings, wie schon gesagt, kaum einen grösseren Gegensatz geben, wenn man den Geist und die weitern ethischen Ausführungen beider Moralsysteme ansieht, und gleichwohl sind beide auf denselben theoretischen Unterbau gegründet. Schon aus diesem Umstande folgt, dass nicht beide Systeme mit gleicher Nothwendigkeit aus der vorgeschobenen Theorie sich ergeben. In Wahrheit folgt keines von beiden daraus, wie überhaupt theoretische Sätze niemals eine Ethik begründen können. Lässt man aber doch einmal eine solche Ableitung zu, so ist ohne Zweifel Spinoza der consequentere. Die Stoiker haben da, wo sie die Inconsequenz gewahr werden, dass der Mensch in Wirklichkeit nicht so vollkommen ist, als er nach dem Systeme sein sollte, den *moralischen* Abstand im Auge. Hingegen spricht Spinoza, wo er aus der thatsächlichen Incongruenz zwischen dem Weltlauf, wie er ist und wie er nach seinen Voraussetzungen sein sollte, eine Sittenlehre abzuleiten sucht, immer nur von den an sich theoretischen Begriffen der Störung, Zerstörung, Selbsterhaltung und Macht. Endlich aber werden beide Systeme mit einer innern Nothwendigkeit zum Fatalismus und damit zu einer Art von Bändigung der Affecte durch die Erkenntniss der Nothwendigkeit geführt.**)

---

*) Das Nähere s. diese Zeitschrift. VII. 72 ff.

**) An den Stoikern und Spinoza hat man ein interessantes Beispiel, wie viel bei einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik auf das natürliche sittliche Urtheil ankommt, welches ein Denker zu derartigen Forschungen mit hinzubringt. Ohne Zweifel war dies

Als das am meisten Charakteristische der stoischen Moral fällt vornämlich deren Anschauung über die Uebel in die Augen. Uebel kann es in der von ihnen als vollkommen angesehenen Welt nicht geben. Was gewöhnlich so genannt wird, wird nur durch die thörichte Auffassung der Menschen zum Uebel, indem sie sich durch einen äusseren Vorfall die innere Ruhe rauben und in Affect versetzen lassen. Für den Weisen aber gibt es kein Uebel, er ist auch in den kläglichsten äussern Umständen frei, reich, glücklich, König, und wo ja sich ihm etwas entgegenstellt, was andere ein Uebel nennen, so sieht er dies als einen Sporn zur Thätigkeit an, um die Schwierigkeit zu überwinden. Man pflegt in dieser Anschauung des Stoicismus wohl die Verschmelzung des griechischen und römischen Geistes zu erblicken, indem man es als etwas specifisch Hellenisches betrachtet, nur Sinn für das Schöne und Gute zu haben, dagegen sich von dem Hässlichen und Beklagenswerthen in der Natur und dem Menschenleben abzuwenden. Bekanntlich ist dies nur mit sehr erheblichen Einschränkungen wahr, denn wer wüsste nicht, zu welch lebhaften Klagen das menschliche Elend die griechischen Dichter und Denker veranlasst hat? Indessen wenn nur das Vorherrschende ins Auge gefasst

---

bei den Stoikern oft in ziemlich hohem Grade entwickelt, und keine philosophische Schule hat soviele durch sittliche Thätigkeit ausgezeichnete Männer aufzuweisen und erzogen als die stoische. Mit Recht sind die mehr populären Bearbeitungen ihrer Moral, die sich oft ganz von dem theoretischen Hintergrunde ablöste, wie namentlich die eines Seneca, Arrian, Epictet, Marc Aurel noch immer im heilsamen Gebrauch. Hingegen fehlte es Spinoza, wenn auch nicht am sittlichen Charakter, wohl aber an dem rechten Sinne und warmen Gefühle für das Schöne und Gute. Freilich hat es auch seiner Moral nicht an Lobrednern gefehlt, welche sittliche Reinheit, Erhabenheit und Uneigennützigkeit in seinem Systeme zu finden wähnten. Liessen sich doch z. B. Lessing, Schleiermacher, Göthe u. a. durch den infinitus amor dei so imponiren, dass sie Spinoza wegen der Uneigennützigkeit seiner Moral über alle erhaben fanden.

wird, mag es immerhin für einen sehr bedeutsamen Zug des hellenischen Geistes gelten, das Leben vorzugsweise von der heitern, den Uebeln abgewandten Seite anzusehen. Als das specifisch Römische wird hingegen das andere Moment des Stoicismus betrachtet, die Energie, die eigene Kraft des Willens, die Uebel, wo sie sich zeigen, praktisch zu negiren, durch eigene Anstrengung zu überwinden. Wie überhaupt dieses Gefühl der eignen Kraft, die sich auch im härtesten Kampfe selbst genug ist, für ein Merkmal des antiken Geistes gilt.

Nun denke man an die späteren Zeiten des Griechenthums, an die Zeit des Zerfalls der römischen Republik und die der römischen Kaiser, als die äussern Uebel und die innern der Gesellschaft immer grösser wurden, also dass der ganze Zustand der Welt als eine Folge des göttlichen Zorns angesehen wird.*) Wie konnte jetzt noch die Reflection die Uebel leugnen wollen? Was man sonst ein Gut nannte, hies nun bezeichnend genug ein Trost. Man nehme hinzu, wie einestheils die alte römische Energie und Männlichkeit durch entnervende Laster gebrochen war, andererseits jedes sich regende grössere Mass von Charakterstärke von den Kaisern geflissentlich mit Gewalt niedergehalten und unterdrückt wurde, so dass nur die Mittelmässigkeit etwas galt und Unthätigkeit der Inbegriff aller Weisheit war**), kurz man denke an die Zeiten, wie sie Tacitus uns schildert: was wird aus dem Stoicismus***) werden? Leugnen liessen sich die Uebel nicht: sie zu bewältigen, dazu fehlte es an Muth und Kraft. Es ist

*) Tacitus: Annal. IV. 4, hist. II. 38; I. 3 auch der Ausdruck German. 46 securi adversus deos mag dahin gerechnet werden.

**) Tacitus: Agricol. 17; 6; 2; Annal. VI. 39; VI. 27; XIV. 47; VI. 10.

***) Abgesehen wird hier natürlich von jener Ausartung der Stoiker, welche Lucians Witz als affectirte Philosophen, Schmarotzer und Wollüstlinge geisselt.

natürlich, dass an die Stelle der entschwundenen antiken Selbstgenugsamkeit und Kraft die Uebel zu überwinden, einmal die *Flucht* aus der ganz verderbten Welt und zum andern das *Verlangen nach göttlicher Hilfe* tritt. Dies Beides sind die herrschenden Züge der spätern philosophischen Ethik unter Griechen, Römern und Orientalen.

Hinneigung zum Mysticismus und zur Flucht, zur Zurückgezogenheit von den öffentlichen Angelegenheiten finden sich bereits bei den spätern Stoikern, bei Epictet namentlich bei Marc Aurel. Was dieser verlangt, ist mehr als sittliche Lauterkeit der Gesinnung oder stoische Apathie; die Seele soll nicht nur von aussen nicht beunruhigt werden, sondern das Aeussere soll sie überhaupt nicht mehr berühren, soll für sie nicht mehr vorhanden sein. Ist die Seele so dem Endlichen, Aeussern abgekehrt, hat sie sich „vereinfacht", dann wird sie erst wach, berührt die Gottheit und verkehrt mit den Dämonen. Die natürliche Folge davon ist die Verachtung des Leibes und des Irdischen überhaupt. Suchte man für diese Lebensansicht einen theoretischen Unterbau, so lag derselbe gewissermassen in der Kosmologie der Stoiker vor. Ihr Monismus gestaltet sich ja von Haus aus als Dualismus, der ein thätiges und ein leidendes Prinzip einander entgegensetzt. Von dem letztern hatte man aber bisher so gut als gar keinen Gebrauch gemacht, es war auch nicht als Ursache der Uebel angesehen worden, denn diese wurden negirt oder von Gott selbst abgeleitet. Allein dadurch, so wirft Plutarch den Stoikern vor, wird Gott selbst zum Urheber des Bösen. Können die Uebel nicht geleugnet werden, fährt er fort, und kann der gute Gott nicht Urheber des Bösen sein, so muss man zwei verschiedene letzte Ursachen annehmen, ein Prinzip des Guten und ein Prinzip des Bösen, letzteres aber nicht blos als eine eigenschafts- und kraftlose Materie im Sinne

von Plato oder Aristoteles gedacht, sondern als eine bestimmte Thätigkeit, ein Prinzip. Dieser Dualismus ist nun fortan die Grundanschauung des Neupythagoraismus und Neuplatonismus und die Voraussetzung deren Ethik. Allerdings wird am Monismus des Systems festgehalten; um ihn mit dem Dualismus zu vereinigen, werden namentlich zwei Wege eingeschlagen: einmal wird die Materie als der Sitz des Bösen, für die *nothwendige Folge* oder die andere Seite der ursprünglichen Einheit selbst ausgegeben, wobei aber diese weder sich theilen noch selbst Ursache des Bösen werden soll, zum andern tritt schon hier die dann oft wiederholte Behauptung auf, das Böse sei überhaupt nur etwas Negatives und verdiene nicht ein Realprinzip zu heisen, wenn schon es als solches sich thätig erweist. Ueberall wird hier die Materie zur alleinigen Ursache und zum Träger alles Uebels und Bösen und wird auf das Tiefste herabgesetzt.*) Der Leib insbesondere gilt für das reine Widerspiel der Seele.

Das ethische Prinzip bei Philo und den Neuplatonikern ist demnach die *möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit* und darum die gänzliche Ausrottung aller Lust und aller Affecte. Das Sinnliche, Viele, Zerstreuende ist das, was der Einheit widerspricht und nicht sein soll. Die metaphysische Einheit, die Monas ist das Höchste, an ihr Theil zu haben unser Ziel, zu ihm hat alles eine natürliche Sehnsucht.

So ergibt sich ein völlig negativer Charakter dieser Art der Sittenlehre. Hinsichtlich der Abkehr von dem Sinnlichen werden in der Regel zwei Bänder zwischen Leib und Seele angenommen, eins der Nothwendigkeit, des Bedürfnisses und eins der Lust, nur das

*) Uebrigens zeigt sich bei Plotin in der Widerlegung der gnostischen Naturverachtung immer noch, als eine starke Reaction des hellenischen Geistes, eine schöne Begeisterung für die Herrlichkeit der Natur.

Letztere soll freiwillig aufgegeben werden, während die Lösung des ersteren, der Selbstmord, der Ruhe des Weisen unwürdig sei. Dadurch wird allerdings die strengste Enthaltsamkeit gefordert, diese Ascese aber noch nicht bis zur Selbstpeinigung gesteigert. Es wird sogar für das jugendliche Alter noch eine bestimmte berufsmässige Wirksamkeit, namentlich eine erzieherische zur Pflicht gemacht. Jedoch für das höhere Alter geziemt sich nur allein die Contemplation, die ihr höchstes Ziel auf Erden in der besinnungslosen Exstase, im Anschauen des Urwesens selbst findet. Diese kann nicht durch eigene Anstrengung, sondern nur unter dem Beistande der Gottheit selbst herbeigeführt werden. Dauernd ist dieses höchste Ziel für den Weisen im Tode erreicht. Diese Vereinigung mit der Monas ist theoretisch das Höchste, denn sie ist ein unmittelbares Schauen dessen, was denkend nie recht erfasst werden kann; sie ist praktisch das Höchste, denn sie ist im Gegensatze zur irdischen Getheiltheit und Zerstreung die vollkommene Einheit und Ruhe.

Das Anziehende, welches diese philosophische Mystik für viele und zwar die edelsten Gemüther der damaligen verwilderten Zeit hatte, liegt weniger in dem eigentlichen begrifflichen Gedankeninhalt, als vielmehr in dem, was die mystischen Ausdrücke gestatteten ja einluden, hineinzudenken. Das Absolute wurde nicht als ein kalter, leerer Begriff gedacht, sondern als Inbegriff alles Guten, Schönen, was es der Liebe und der Vereinigung mit ihm werth machte. Dasselbe gilt von der christlichen Mystik. Eigentlich neue Lehrmomente hat diese nicht hinzugebracht, wenn sie auch leicht in Folge des christlichen Einflusses, der Nationalität, der religiösen vollen Befriedigung und vieler andern Umstände einen ganz andern Eindruck macht. Gott wird auch hier als Monas gesetzt, als das Nichts aller Bestimmtheit, als Negation jedes Prädikats und jedes Unter-

schieds, der auch Sein, Leben und Güte in unserm Sinne abgesprochen wird. Hieran schliesst sich im Hinblick auf die Welt ein Pantheismus, wie er nicht deutlicher ausgesprochen werden kann, als es von Meister Eckhart und Angelus Silesius (Johannes Scheffler) geschehen ist.*) Die Welt der Erscheinung wird namentlich von ersterem als etwas nur Negatives anzusehen gelehrt. Auch hier wird Gott um seiner Einheit willen als das absolute Ziel, oder das höchste Gut aufgestellt. Die Vielheit des Gegebenen gilt als das Nicht-sein-sollende, das zu überwindende.**) Diese Ueberwindung kann nun einmal durch Arbeit, zum andern durch Weltflucht geschehen. Nun verschmähen die Mystiker zwar nicht durchaus den ersten Weg; Meister Eckhart folgert sogar aus dem Beispiele Gottes, der erst eine Welt schaffen musste, um durch deren Zurücknahme in sich zur eigenen Vollkommenheit zu gelangen, dass auch dem Menschen Arbeit geboten sei, um im Denken, Fühlen und Thun alle Dinge zu vergeistigen, dass sie

---

*) Einige Verse von Angelus Silesius (aus dem Cherubinischen Wandersmann) mögen dies erläutern:

Ich weis, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben,
Werd' ich zu Nicht, er muss vor Noth den Geist aufgeben.
Dass Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.
Ich bin so gross, als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
Gott ist soviel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf' ich ihm, er mir das meine pflegen.
Hier fliess ich noch in Gott als eine Bach der Zeit,
Dort bin ich selbst das Meer der ewigen Seligkeit.

Philosophisch noch schärfer wird der Pantheismus von Meister Eckhart vorgetragen, doch lassen sich als Belegstellen dafür nicht so concise Sätze mittheilen.

**) Die *sel'ge* Seele weis nichts mehr von Anderheit:
Sie ist Ein Licht mit Gott und Eine Herrlichkeit.
Der Mensch hat eher nicht vollkommene Seligkeit,
Als bis die Einheit hat verschluckt die Anderheit.

Gott werden.*) Aber der andere weit sichere Weg zur Einheit zu gelangen ist, sich durch Zurückgezogenheit von der Welt des Endlichen ganz abzukehren.**) Zu dieser Abgeschiedenheit gehört nun dreierlei: der Mensch muss die *andern* Dinge lassen, wer die Dinge lässt, sofern sie ein nichtiges, zufälliges Sein sind, der erwirbt sie, sofern sie wesenhaft und ewig sind (Eckhart). Zum andern sollst du ganz und gar entsinken deiner Deinheit und zerfliessen in Gottes Seinheit, denn Du sollst mit seinem Ich so gänzlich Ein Ich werden, dass du mit ihm ewiglich seine ungewordene Substanz und sein namenloses Nichts verstehst d. h. dass du alles Individuelle, wie Begehrungen u. s. w. abstreifst. Zum dritten dass Du selbst Gottes ledig werdest, sofern er noch ein anderer ist, als du, sofern du ihn noch als ein Object dir gegenüber hast.***) So wird die Seele wieder nichts, oder Eins mit Gott. Die ursprüngliche Identität des Unendlichen und Endlichen ist wieder hergestellt.

Das sind im Allgemeinen die ethischen Prinzipien der mittelalterlichen Mystik, welche in der verschiedensten Art dargestellt und auf das wirkliche Leben angewandt wurden. Dabei wurde bald der äusserste Rigo-

---

*) Nach Pfeifer's Ausgabe 533. 5.

**) Ein Narr ist viel bemüht, des Weisen ganzes Thun,
Das zehnmal edler ist, ist lieben, schauen, ruhn.

Weil aber die Seele hier noch mit dem Leibe verbunden ist und trotz ihres Widerstrebens auf das Irdische einige Rücksicht nehmen muss, so gelangt sie auf Erden nie zur vollen Reinheit und Seligkeit.

Die Seele, die nichts sucht, als Eins mit Gott zu sein,
Die lebt in steter Ruh und hat doch stete Pein.
Mensch, ein vollkommener Christ hat niemals rechte Freud
Auf dieser Welt. Warum? Er stirbet allezeit.

***) So auch Angelus Silesius

. . . . Gott aber selbst zu lassen,
Ist eine Gelassenheit, die wenig Menschen fassen.
Wie selig ruht der Geist in des Geliebten Schoos,
Der *Gott's* und *aller Ding'* und *seiner selbst* wird los.

rismus geltend gemacht, bald versank man, wie die Brüder und Schwester vom freien Geiste und Amalrich von Bena in ethische Laxheit, ja Antinomismus, da dem wahren Weisen oder Frommen das Einzelne und darum auch eine einzelne sündige Handlung nichts angehe. —

b. *Systeme, welche den Widerspruch in der Ableitung des Vielen aus dem Einen klar erkennen und dennoch ihn festhalten.*

In den theoretischen Zug, das Viele Gegebene aus der Einheit abzuleiten kam bei den bisherigen kosmischen Sittenlehren die moralische Forderung dadurch hinein, dass man die Schwierigkeit einer solchen Entwicklung resp. Zurückführung des einen auf das andere fühlte. Statt aber darum den Monismus aufzugeben, half man sich, hier die moralische Forderung eintreten zu lassen. Ganz ebenso verhält es sich bei den nun darzustellenden ethischen Systemen des absoluten Idealismus; das Gegebene stimmt nicht zu den angeblich logisch nothwendigen Voraussetzungen des absolut Einen, darum *soll* dieser Incongruenz durch unser praktisches Verhalten abgeholfen werden. Der Unterschied der beiden Gruppen von Systemen besteht nur darin, dass die bisher dargestellten diese Incongruenz wohl als eine Schwierigkeit fühlen, nicht aber als einen Widerspruch erkennen und dass ihnen diese Schwierigkeit erst hinterher bei Anwendung des Begriffes vom Absoluten auf die wirkliche Welt fühlbar wird; die idealistischen Moralsysteme hingegen erkennen sogleich bei Aufstellung des Begriffs vom Absoluten den darin liegenden Widerspruch und darum macht sich hier die Forderung der Identität oder das Viele zur Einheit zurückzubilden sogleich im Anfange ihrer Systeme geltend.

Wie im Theoretischen, so beginnen auch im Praktischen die idealistischen Systeme mit Fichte.

Dieser hat nun allerdings seine Ethik zunächst nur vom Standpunkte des Individuums aus entworfen, gleichwohl gehört seine Moral doch zur kosmologischen, nicht nur weil fast alle Begriffe und Gedankenwendungen des absoluten Idealismus von ihm herstammen, sondern hauptsächlich darum, weil bei ihm selbst die Ethik des Individuums in eine kosmische umschlägt, indem hier das reine Ich ganz die Stelle eines Absoluten im Pantheismus einnimmt. Ein anderer Unterschied zwischen Fichte und seinen Nachfolgern ist der, dass jener bei seinen philosophischen Untersuchungen von praktischen Fragen ausging und auf die theoretische Philosophie nur als auf deren nothwendige Voraussetzung geführt wurde.

Auch dem absoluten Idealismus bieten sich die bereits besprochenen zwei *Mittel* dar, um das letzte ethische Ziel zu erreichen, nämlich das gegebene Viele dem Einen Absoluten conform resp. identisch zu machen. Ein Mittel ist rüstige Thätigkeit, das andere Abgezogenheit oder Verneinung dessen, was die Vielheit bedingt. Das erstere Mittel hat namentlich Fichte, das zweite Schopenhauer als das tauglichste, oder um in ethischen Ausdrücken zu reden, als höchste Tugend empfohlen. Wie sich nun das Prinzip Fichtes, das Nicht-Ich oder die Natur dem reinen Ich identisch zu machen, bei Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer verallgemeinert zu dem Gedanken, die Vielheit und Besonderheit zur Einheit und Allgemeinheit zu erheben, ist in dieser Zeitschrift bereits auführlich dargestellt.*)

---

*) Zu Fichte vgl. I. 337 ff., zu Schelling vgl. I. 369 ff., zu Hegel vgl. I. 378 ff., zu Schleiermacher vgl. I. 394, zu Schopenhauer vgl. VIII. 1 ff.

Recensionen.

Rudolph Landmann, Dr. der Med. in Gr., Hess. Kreisarzt. *Hauptfragen der Ethik.* Eine Darstellung der Grundlehren der Moral und Rechtsphilosophie mit analytischer Entwickelung der ethischen Ideen und einer Umgestaltung der Ideenlehre Herbarts. Leipzig. Findel. 1874. XI u. 389 S. Ldprs. 2 Thlr.

Der Herr Verf. behauptet auf dem Boden der Philosophie Herbarts zu stehen, bezweckt mit seiner Schrift aber einen wichtigen Theil derselben, welcher von den Freunden jener Philosophie bisher mit Recht als einer ihrer Glanzpunkte angesehen ist, wesentlich zu verändern; sowohl nämlich die Methode, nach welcher Herbart die Grundideen seiner Ethik gefunden hat, als auch den Inhalt dieser Ideen selbst. Ob nun der Verf. im Uebrigen auf dem Boden jener Philosophie steht, brauchen wir hier nicht zu untersuchen; in dem betreffenden Punkte aber scheint er uns in ihr Verständniss nicht eingedrungen zu sein, und erklärt sich für uns aus diesem Mangel auch die etwas selbstgefällig vorgetragene Abänderung.

Ehe wir darauf weiter eingehen, müssen wir vorab bemerken, dass der Verf. selbst seine Darstellung etwas schwerfällig und an manchen Wiederholungen und einer gewissen Breite leidend nennt. In diesem Punkte wagen wir nicht ihm zu widersprechen. Wenn er aber zur Entschuldigung jener Mängel anführt, er habe sich bestrebt, das Verständniss unabhängig von philosophischer Fachbildung zu halten, so möchten wir uns dazu die Bemerkung erlauben, dass der Inhalt seines Buches nur Philosophen von Fach interessiren kann, zumal da er nur eine innere Angelegenheit einer besondern philosophischen Schule betrifft. Nichtphilosophen aber werden sich schwerlich viel darum kümmern, ob Herbarts oder des Verf. Aufstellung der ethischen Ideen logisch prä-

ciser sei. Wenn Verf. aber auf einen weitern Leserkreis gerechnet hat, den wir ihm von Herzen wünschen, so wäre es unseres Erachtens gerathener gewesen, sich einer zweckmässigen Kürze zu befleissigen, da nichts mehr dem Verständniss schadet, als eine ermüdende Breite des Vortrags. Freilich müssen wir dem Verf. zugeben, dass er sich an vielen Stellen einer sehr grossen Kürze befleissigt, aber wir bezweifeln die Zweckmässigkeit derselben. Der Leser wird nämlich nicht allein gezwungen im Buche hin und her zu blättern, weil der Verf. gar häufig auf spätere Paragraphen in der Art verweiset, dass man sie nothwendig lesen muss, wenn man das Vorhergehende verstehen will, sondern er müsste eigentlich auch manche Stellen geradezu auswendig lernen, um die an vielen Stellen vom Verf. beliebte Bezeichnung durch Buchstaben zu verstehen. Auf S. 27 liest man z. B. Folgendes: „M) die Vorzüglichkeit besitzt das Ganze in folgenden Fällen: 1, Wenn A, a + B, 1. oder 2, A, b + B, 2 mit α dergestalt vereinigt ist u. s. f. 3, wenn A, a + B, 2. oder 4, A, b+ B, 1 mit β dergestalt vereinigt ist" u. s. f. Wie kann man aber verlangen, dass ein Leser, namentlich ein heutiger, sich vorher genau einprägt, was der Verf. unter A, a, α etc. verstanden wissen will?

Wir müssen offen gestehen, dass hätte unsere Recensentenpflicht uns nicht das Streben nach einem möglichst eingehenden Verständniss dieses Buches auferlegt, wir schwerlich uns die Mühe genommen hätten, jene Hieroglyphenschrift zu entziffern. Es thut uns aber aufrichtig Leid, dass der Verf. das Verständniss seiner Schrift auf diese Weise so schwierig gemacht hat, da es, wenn auch nicht eine Widerlegung Herbarts in den angezeigten Punkten enthält, doch Manches gibt, was zu einem erneuerten Durchdenken der Grundfragen einer wissenschaftlichen Ethik anregt, sondern auch ein ehrenvolles Denkmal der ernsten und anhaltenden Beschäf-

tigung des Verf. mit diesen Fragen ist, deren Wichtigkeit für den Inhalt der Ethik selbst, leider nur von Wenigen begriffen wird. Denn selbst Diejenigen, denen ihr Amt und Beruf die eingehendste und sorgfältigste Beschäftigung mit wissenschaftlicher Ethik zur Pflicht machen sollte, pflegen sich mit den oberflächlichsten und hohlsten Begriffen zu begnügen.

Gehen wir nun zum Inhalte des vorliegenden Werkes selbst, so will es Antwort auf sieben Hauptfragen der Ethik geben, nämlich: auf die Fragen nach dem Wesen der ethischen Vorzüglichkeit und Verwerflichkeit; nach dem unmittelbar sittlich Guten und Bösen; nach den Ursachen, welche das sittliche Verhalten bedingen, oder dem fundamentalen sittlich Guten und Bösen; nach dem freien Willen; der Aufgabe und dem Begriff der Ethik; den Prinzipen derselben und endlich deren Methode. Die vier letzten Fragen werden sehr kurz abgemacht und bietet deren Beantwortung nichts sonderlich Bemerkenswerthes dar. Auch von den drei ersten Fragen ist es eigentlich nur die zweite, welche der Hauptinhalt des Buches und der eigentliche Gegenstand des Interesses für den Verf. ist.

Wir wollen uns daher auch nicht um die logische Anordnung jener Fragen weiter kümmern, sondern dem Verf. folgend sofort in die zweite Frage eintreten, die er der ersten, freilich zu seinem eigenen Schaden voraufgehen lässt. Denn hätte er die erste Frage nach dem Wesen der ethischen Vorzüglichkeit und Verwerflichkeit vorab genauer erwogen und wäre er dabei auf den Unterschied des ästhetischen und moralischen Urtheils bis zum Verständniss dieses Unterschiedes aufmerksam gewesen, so würde er, wenigstens nach unserem Dafürhalten, wahrscheinlich seine ganze Arbeit unterlassen haben. Denn hierin sehen wir den eigentlichen Punkt, wo er nicht in das Verständniss Herbarts eingedrungen ist, und die letzte Ursache, weshalb er geglaubt hat,

von ihm abweichen zu müssen. Es wird dies im Verlauf unseres Referats deutlicher werden.

Um die verschiedenen Arten des gegebenen unmittelbar Guten und Bösen aufzufinden, verwirft Verf. den synthetischen Weg Herbarts und wählt einen von ihm sogenannten analytischen. Unter dem unmittelbar Guten und Bösen versteht er aber diejenigen Bestandtheile einer Gesinnung, Handlung u. dgl., von denen der sittliche Werth oder Unwerth dieser abhängt; unter dem *gegebenen* Guten und Bösen aber das *allgemein* anerkannte. Wenn nun schon diese letztere Bestimmung es zweifelhaft macht, ob das Verfahren des Verf. zu einem gedeihlichen Ziele führen werde, so wird dieser Zweifel durch die nähere Beschreibung desselben nur noch verstärkt. „Zunächst, sagt er, hat man vielerlei Arten von Thaten, Entschlüssen, Charakterzügen u. s. w., von denen sich mit Bestimmtheit annehmen lässt, dass sie gegebenes sittlich Gutes und Böses bilden, auszuwählen, unter Weglassung alles etwa Zweifelhaften, indem ohnehin weder ausführbar noch nothwendig ist, alles gegebene sittlich Gute und Böse zu analysiren.“ Es bedarf keines Beweises, dass der Verf. sich hier ohne Compass und Steuer auf ein unermessliches Meer wagt und sich dem blinden Zufall anvertraut. Wie er aber bei solchem Verfahren sich (S. 138) zu dem Schlusse berechtigt hält, durch dasselbe ein vollständiges System der ethischen Grundideen gefunden zu haben, ist uns völlig unerfindlich. Eine blos empirische Sammlung des auf einem Begriffsgebiete befindlichen und dessen Rubricirung unter einige Allgemeinbegriffe kann niemals die Bürgschaft der Vollständigkeit in sich tragen und führt am allerwenigsten zu einem Systeme. In etwas anderem aber besteht die angeblich analytische Methode des Verf. gar nicht, als dass er anscheinend beliebig fünf Arten des sittlich Guten und Bösen hinstellt und unter diese eine sogenannte Auswahl von gegebenem

Sittlichen subsumirt. Weshalb nun gerade diese fünf Arten und keine anderen aufgestellt werden, davon ist kein Wort zu finden. Von einer wirklichen Analyse einzelner sittlicher Gesinnungen, Handlungen, Charaktere, um daraus die einfachen Elementarverhältnisse, welche das Urtheil hervorrufen zu finden, ist beim Verf. nicht im entferntesten die Rede. Bei Herbart kann man sich durch eine leichte logische Prüfung überzeugen, ob die Reihe der einfachen Willensverhältnisse geschlossen ist oder nicht, denn er gibt den Prüfstein dem Leser in die Hand, beim Verf. aber muss man sich diesen Prüfstein selbst erst schaffen. Weshalb er nun Herbarts Weg, die einfachen Willensverhältnisse zu finden, eigentlich verlassen habe, kann man hier gar noch nicht einsehen. Er behauptet zwar, man tappe dabei im Finstern, aber weshalb er diesen schweren Vorwurf gegen Herbart erhebt, sieht man nicht ein. Nur das wird man allerdings gewahr, dass der Verf. für seine Person dabei im Finstern tappt, wenn man seinen Bericht über Herbarts Methode liest. Er berichtet nämlich (S. 166), dieser gehe dabei versuchsweise zu Werke, indem er als zweites Glied *irgend etwas* an sich sittlich Gleichgiltiges, von dem er *vermuthe,* dass es ein zweites Glied bilden möge, zu dem ersten hinzudenke. Man erschrickt förmlich, wenn man dergleichen liest. Der Verf. scheint Herbarts Encyclopädie gar nicht gelesen zu haben. Noch mehr aber geräth man in Verwunderung, wenn man auf S. 165 liest, die Construction gehe bei Herbart unter der Controle des sittlichen Geschmacks vor. Der Herr Verf. irrt sich gründlich. Aus der Encyclopädie hätte er klar sehen können, dass sie unter keiner andern Controle als der blossen Logik vorgeht. Erst dann, wenn ein einfaches Willensverhältniss gefunden ist, entsteht im Anschauen desselben das ästhetische Urtheil. Was aber Verf. unter sittlichem Geschmack versteht, ist uns nicht ganz klar; er spricht

von ihm als ob es ein besonderes Agens in der Seele wäre; seine eigne sog. Analyse will er auch unter beständiger Mitwirkung und Controle des sittlichen Geschmacks vornehmen (S. 16). Weiter unten werden wir aber auf einige Stellen treffen, wo dieser sog. sittliche Geschmack es nur bis zu einem *Glauben* bringt, dass gebilligt oder misbilligt werden müsse. Jedenfalls also ist dieser sog. sittliche Geschmack beim Verf. etwas Anderes als bei Herbart. Beiläufig gesagt erscheint uns dieser Ausdruck sittlicher Geschmack als ein von Herbart höchst unglücklich gewählter, den man in jetziger Zeit lieber vermeiden sollte, da er zu vielerlei Misverständnissen Anlass gibt.

Die fünf Arten des unmittelbar Guten und Bösen sind nun beim Verf. folgende: 1) Die Idee der Güte oder des Wohlwollens, deren sehr kurze, trockne Exposition gegen die bei Herbart befindliche sehr absticht. 2) Die Idee der Liebe zum sittlich Guten oder der Heiligkeit. Zur Erläuterung dieser sog. Idee sagt der Verf. (S. 30) denke man sich einen Menschen, ... in welchem, wenn man ihm etwa die Güte oder eine der folgenden Arten schilderte und er also den Gedanken derselben fasste, durch diesen Gedanken der Wunsch, das Begehren, das Bestreben erweckt würde, gütig und überhaupt sittlich gut zu werden. In einem solchen Menschen würde, wenn ihm auch die Verwirklichung dieses Strebens nicht gelänge, dennoch schon etwas Gutes (eine Art desselben) vorhanden sein.“ Er sagt ferner von ihr, sie sei die Liebe zur Güte, zur Gerechtigkeit, zur Rechtlichkeit etc. Man wird ohne weiteres sehen, dass man hier Herbarts Idee der innern Freiheit unter einem andern Gewande begegnet. Ob aber dieses Gewand dem Inhalte jener Idee besser passt, möchte dem sehr zweifelhaft sein, der sich des unbestimmten Sprachgebrauchs erinnert, welchem das Wort Liebe unterworfen ist. Schwerlich hat man hier eine Ver-

besserung Herbarts. Was ihn bewogen hat Herbarts Idee der innern Freiheit zu verwerfen ist das Misverständniss derselben. Auf S. 183 scheint diesem untergeschoben zu werden, er habe in dem blossen kalten Kennerurtheile der Person über ihr eigenes Wollen, das aber keinerlei unterstützenden Einfluss auf das Beharren des Willens ausübe, die Löblichkeit der innern Freiheit gefunden. —

3. Die Idee der Gerechtigkeit. Diese soll an die Stelle der Billigkeit oder Vergeltung treten; verfehlt aber deren Sinn fast vollständig. Verf. versteht darunter die angemessene Strafe für geschehenes sittlich Verwerfliches und Belohnung für geschehenes sittlich Gutes. Während bei Herbart der Rückgang von Wohl und Wehe auf den Thäter nur bei einer Wohl- oder Wehethat, die absichtlich in den Willen des Andern eingreift, gefordert wird, verhängt der Verf. Lohn und Strafe für alles sittlich Gute und Böse ohne Unterschied. Diesen grossen Unterschied zwischen seiner und Herbarts Auffassung aber hat der Verf. gar nicht gesehen, er erwähnt desselben mit keinem Worte, auch da nicht, wo er dessen Idee ausdrücklich kritisirt. Dies Uebersehen aber rächt sich eben dadurch, dass der Verf. in seinem Urtheile unsicher wird. Denn hier eben ists, wo er bei einigen von ihm construirten Verhältnissen, in denen er Belohnung oder Bestrafung für geschehenes Gutes oder Böses verlangt, nur *glaubt*, eine Billigung wahrzunehmen. (S. 49). Ebenfalls *glaubt* der Verf. eine Misbilligung zu finden, wenn Gott einen Menschen mit sittlich bösem Charakter, ohne dass er während seines irdischen Lebens denselben durch entsprechende Thaten oder auch nur durch blosse Entschlüsse, Begierden und Wünsche bethätigt hätte, bestrafen würde. Ganz abgesehen von der innern Unmöglichkeit eines solchen Falles sieht man, wie der Verf. in seiner Beurtheilung unsicher wird, weil er eben die eigenthümlichen Grenzen

der Idee der Vergeltung unvorsichtig überschreitet; und, wie es in der populären Auffassung zu geschehen pflegt, den Ausdruck des sittlichen Misfallens und die Verhängung von Strafen, auch die naturnothwendigen Folgen nicht zu sondern weis. Doch diese Sorglosigkeit des Verf. in diesem Punkte ist noch nicht das Hauptsächlichste seines Irrthums. Dieses liegt vielmehr eben in der hier hervortretenden mangelnden Unterscheidung zwischen dem ästhetischen und moralischen Urtheile. In seiner Kritik der Idee der Vergeltung (S. 226 ff.), meint er, wenn durch eine That reiner Güte der frühere Zustand abgebrochen und ein neuer Zustand der beiden betreffenden Willen erzeugt werde, so liege in dem ganzen das Verhältniss bildenden Vorgange, so lange die That unvergolten sei, und in diesem Unvergoltensein nicht Undank von Seiten des Empfängers sich kund gebe, auch nicht *der geringste Zusatz von sittlicher Schlechtigkeit.* Er weis freilich, dass Herbart dies auch nicht behauptet und weder den Wohlthäter deshalb tadeln will, weil er Wohlthat geübt, noch den Empfänger, weil er Wohlthat empfangen hat, aber eben deshalb meint er, fehle eben bei diesem Verhältniss gerade das Merkmal, welches nach Herbart für die ethische Hässlichkeit charakteristisch sei, nämlich die Hässlichkeit des Willens. Weil er also die rein ästhetische Beurtheilung der Willensverhältnisse, als solcher, nicht begriffen hat, sondern sofort auf die moralische Beurtheilung der Personen lossteuert, deshalb kann er sich nicht darein finden, dass in dem von Herbart construirten Willensverhältniss, aus dessen ästhetischer Beurtheilung die Idee der Vergeltung entspringt, über die Willen der Personen an sich noch gar keine Beurtheilung ergeht, und doch an dem durch das absichtliche Eingreifen des einen Willens in den andern ein Verhältniss entstanden ist, das für sich betrachtet, ein Misfallen hervorruft und darum eine Ergänzung fordert; und dass der sitt-

liche Tadel erst die Person trifft, welche das Misfällige eines solchen Verhältnisses sieht, und demselben nicht abhelfen will, auch wenn sie es darf und kann. Aus demselben Grunde kann sich Verf. nicht darein finden, dass Herbart behauptet, die beiden letzten Verhältnisse, auf denen die Ideen des Rechts und der Vergeltung ruhen, seien blos misfällige. Er meint der rechtliche Mann sei doch löblicher als der unrechtliche; was ihm gewiss Herbart nicht abgestritten haben würde. Dieselbe Vermengung des ästhetischen und moralischen Urtheils hindert ihn nicht, worin er freilich nicht allein steht, die Idee der Vollkommenheit anzuerkennen, und sich in die bei derselben erforderliche Abstraction von aller Qualität des Wollens zu finden. Weil bei der Beurtheilung einer Person unter Umständen die rein quantitative Beurtheilung des Wollens im Vergleich mit andern Ideen als unbedeutender verschwinden kann, und man auch wohl die blosse Menge des Wollens mit seiner Grösse verwechselt, so glaubt man diese Idee verwerfen zu müssen. — Weil nun der Verf. sofort die moralische Beurtheilung der Personen im Auge hat, und die blosse ästhetische nicht kennt, so ist es kein Wunder, dass er mit Herbarts Ideen unzufrieden ist, und eine andere Aufstellung versucht. Blos die Idee des Wohlwollens behält er bei, weil bei dieser der Unterschied des ästhetischen und moralischen Urtheils ohne merklichen Schaden am ehesten vernachlässigt werden kann und sich am wenigsten im wissenschaftlichen System fühlbar macht. —

4. Die Idee der Rechtlichkeit soll der Idee des Rechts bei Herbart substituirt werden. Hier zeigt sich schon im Ausdruck derselben, dass der Verf. sofort die persönliche Qualität der Personen, welche in einem Rechtsverhältnisse stehen, im Auge hat. Darum begreift er auch nicht, dass und wie die Idee des Rechts selbst abgeleitet und constituirt werden muss, ehe von

einer Rechtlichkeit die Rede sein kann. Er setzt dasselbe überall schon voraus, und sagt daher sofort: derjenige sei sittlich besser, welcher eine Abneigung besitzt, das Eigenthum Anderer auf widerrechtliche Weise an sich zu bringen, u. s. w. als derjenige, welcher diese Abneigung nicht besitzt. Er hat also gar keine Ahnung davon, dass der Begriff des Eigenthums selbst erst ethisch begründet werden muss. Wie und weshalb können denn Andere so ein Eigenthum haben, dass ich dasselbe respectiren muss? Diese Grundfrage scheint der Verf. sich gar nicht aufgeworfen zu haben. Daher fällt er denn auch in das alte Naturrecht zurück und redet von angeborenen Rechten, obwohl er daran verzweifelt, eine genügende Definition derselben geben zu können, was ihn doch hätte stutzig machen sollen; ferner von Occupation und Formation und dgl., womit er eben seinen Schritt rückwärts in die alte Barbarei des Naturrechts lenkt, aus welcher die Wissenschaft gerettet zu haben, eins der grössten Verdienste Herbarts ist. Und warum das alles? Weil er die Natur des ästhetischen Urtheils: der Streit misfällt, nicht erkennt.

Darum meint er, der Streit sei unter Umständen gar nichts sittlich Böses. Als ob er damit für Herbart etwas neues sagte. Verf. vermengt nur das sittlich Böse sofort mit dem ästhetisch Misfallenden. Wenn er aber als Beispiel den Prozess vor Gericht anführt, so scheint er zu übersehen, dass der Prozess sittlich das Aufgeben des Streites bedeutet. Aber billigt denn der Verf. einen Zustand, in welchem überhaupt Prozesse geführt werden müssen? Den Streit um herrenloses Gut will er freilich als etwas Hässliches anerkennen, das aber eher in das Gebiet des Lächerlichen gehöre! (S. 220). Das ist offenbar nur ein unbedachtes Wort der Verlegenheit. Er fährt aber fort: wären die auf solche Weise Streitenden sittlich böse, so müssten sie in die Kategorie der Unehrlichen, Betrüger, Diebe u. s. w.

gestellt werden, was doch nicht angehe. Freilich nicht! Aber das widerlegt Herbart nicht, sondern nur, dass der Verf. den Unterschied zwischen ästhetisch misfallend und sittlich böse nicht kennt, und nicht einsieht, welche andere Umstände hinzukommen müssen, damit das ästhetisch Misfallende zum sittlich Bösen werden könne.

Er meint ferner, das Verhältniss des Streits liege gar nicht vor, wenn der Verletzte keine Kenntniss von dem ihm geschehenen Unrecht habe; und um diesen Einwand recht drastisch zu machen, fragt er: wenn ein an einer Küste Gelandeter „von den Einwohnern im tiefen Schlafe überfallen und etwa durch einen Schuss augenblicklich unter Abschneidung jeder Möglichkeit zu einer auf das Festhalten am Leben gerichteten Willensregung getödtet wäre; wo bleibe da das angeblich in der That liegende Verhältniss des Streits?“ (S. 107.)

Ja freilich der arme Mensch könnte nicht wirklich streiten! Aber uns geht es mit dem Verf. fast ebenso. Wir können mit ihm auch nicht, wenn auch in ganz anderm Sinne, streiten, wenn er nicht sieht, dass weil der wirkliche Streit misfällt, dieses Urtheil auch jede Handlung trifft, in deren Begriffe es liegt, dass sie unvermeidlich Streit hervorrufen müsste, wenn der davon Betroffene davon Kunde hätte, oder wenn sie auch nur bezeugt, dass in dem Thäter keine Scheu vor dem möglicher Weise durch sie hervorzurufenden Streit vorhanden ist.

Von der fünften Art des sittlich Guten und Bösen wollen wir nur berichten, dass der Verf. sie die Idee der ethischen Freiheit oder der sittlichen Festigkeit nennt. Ihr Inhalt soll darin liegen, dass es löblich ist, sich bei Collisionen von an sich gleichgiltigen Begierden und dgl. mit sittlich guten Gefühls- und Willensregungen für die letzten zu entscheiden. Man sieht schon aus den beiden Namen, dass hier die Idee der innern Freiheit und der Vollkommenheit zusammengemischt sind.

Es würde uns zu weit führen, den Verf. in seine weitläufigen Expositionen seiner Ideen der Gerechtigkeit und Rechtlichkeit hineinzubegleiten, oder seiner Polemik gegen die Eine Tugend bei Herbart zu folgen. Man sieht aus dem Angeführten hinlänglich, dass der Verf. zwar den guten Willen hat, sich dem ethischen Standpunkte Herbarts im allgemeinen anzuschliessen, aber die eigentliche Pointe des Herbartschen Standpunktes hat er nicht begriffen. Jemand der folgende Worte schreiben kann: „Man muss in der That erstaunen, dass Herbart, da er den Begriff des unmittelbar sittlich Guten und Bösen doch vollständig kannte, nicht ohne weiteres das erste beste allgemein *anerkannte* (also gegebene) sittlich Gute und Böse analysirte, um sofort eines der Grundverhältnisse zu erreichen und dann auf diesem Wege fortzufahren. Es ging hiermit offenbar, wie mit so vielem Aehnlichen. Man ergriff zuerst das Schwierigere, für den Erfolg Zweifelhafte und übersah das so zu sagen vor den Füssen liegende. — Er wird eben durch sein Erstaunen darüber, dass Herbart es sich so schwer gemacht hat, da er es doch so leicht haben konnte, — immerdar verhindert werden, in den Geist der Wissenschaft Herbarts einzudringen. Es gibt auch in der Wissenschaft Dinge von denen es heist: Wer's kann, der kann's, lernen lässt sich es nicht. Wenn man meint, schon damit eine wissenschaftliche Ethik aufzustellen, dass man von diesem und jenem sagt, das ist löblich und schändlich, und sich dabei auf die allgemeine Zustimmung verlässt, so macht man sich die Sache erstaunlich leicht, und weil die Sache dann so leicht zu gelingen scheint, so ist man blind gegen die Tiefe der Untersuchung, welche bis auf den letzten Grund geht. Wenn man aber solche Leichtigkeit einmal lieb gewonnen hat, so wird man die Mühe, welche sich Andere bei so scheinbar leichten Sachen geben, nicht begreifen können. Sollte hierin etwas Hartes für

den verehrten Herrn Verf. liegen, so thut es uns leid; wir können es aber nicht ändern, sondern nur wünschen, dass bei seiner fortgesetzten Beschäftigung mit ethischer Wissenschaft es ihm gelingen möge, den Grundmangel seiner bisherigen Auffassung zu erkennen, und einzusehen, dass er in ein wirkliches Verstehen der praktischen Philosophie Herbarts noch nicht eingedrungen ist. —

—o.

Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften in chronologischer Reihenfolge herausgegeben. Mit Einleitung, Anmerkungen und comparativem Register versehen von Dr. *Otto Willmann.* Leipzig, L. Voss, 1873. 1. Band. XLII u. 613 S. Lprs. $2^2/_3$ Thlr.

Das Studium der Herbartischen Pädagogik hat in den letzten dreissig Jahren in erfreulicher Weise zugenommen. *Hartenstein* beschränkt sich noch in richtiger Würdigung seines Publikums in der Gesammtausgabe der Werke darauf, das handschriftliche, auf Pädagogik bezügliche Material im Auszuge mitzutheilen und auf verstreute Entwürfe und Aufsätze Herbarts über das Schulwesen nur hinzuweisen, aus denen, „falls Gelegenheit vorhanden wäre“ das Bedeutendste gesammelt werden könnte. Auch ist eine Bemerkung *Strümpells* am Schlusse seines 1843 veröffentlichten Buches über die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart bezeichnend genug für die von ihm vorausgesetzte Anschauung seiner Lehre, wenn er sagt: „er müsse gewärtigen, dass man das von dem Letzteren für die Erziehungslehre Geleistete nicht hoch anschlagen, sondern den Werth desselben auf allgemeine Wahrheiten reduciren werde.“ Ja es scheint als sei auch diese Erwartung noch zu kühn. Wenigstens nimmt *Gräfe,* der

damals in pädagogischen Dingen Stimme hatte, keinen Anstand in seiner „allgemeinen Pädagogik“ zu erklären, dass von dem Herbartschen Systeme „kein irgend bedeutender Einfluss auf die Fortentwickelung der Erziehungsideen zu erwarten sein dürfte.“ Und in der Meinung des grösseren Publikums wurde Herbart mit einigen mehr oder weniger unvollständigen oder misverstandenen Phrasen aus der Metaphysik und Psychologie abgethan; wer kannte ihn als Pädagogen? Man begnügte sich übrigens gewöhnlich, wenn man überhaupt Anstalt machte, über die hergebrachte Handwerksschablone hinauszugehen mit der alten bequemen Vermögenstheorie mit allgemeinen Bildungsmaximen, oder fand *Benecke* immer noch mundgerechter als die spröde Sachlichkeit eines Herbart.

Wenn dies heute anders geworden ist, wenn das bisher Zurückbehaltene oder Zerstreute gesammelt (T. Ziller, Herbartische Reliquien. Leipzig, 1871.) und mit grossem Interesse aufgenommen ist, wenn über ganz Deutschland eine ansehnliche Zahl von Schulmännern mit Bewusstsein Herbartische Grundsätze entweder der Methode zu Grunde zu legen, oder wissenschaftlich auszubauen bemüht sind, wenn auch die allgemeine Meinung, welche in dem Chaos des überall „wild aufwuchernden Raisonnements“*) bei den herkömmlichen pädagogischen Theoretikern vergeblich nach einem festen Untergrunde suchte, wenigstens die terra incognita Herbartischer Pädagogik — denn zu Augen bekommen haben sie die Wenigsten — zu nennen und anzuerkennen wissen, so ist das allerdings ein erfreulicher Fortschritt zu nennen. Wir können uns dieses Umschwunges um so mehr freuen, als er nicht auf äussere Propaganda, auf geschäftiges Schule—machen Herbartischerseits zurückgeführt werden kann; es liegt zu sehr in der Natur streng-

*) Herbart, Werke. I. 385.

wissenschaftlicher Forschung auf die Erwerbung von Halben oder Viertels-Anhängern kein Gewicht zu legen. Was sonst von den Anhängern Herbarts in Wort und Schrift gewirkt ist, wollen wir keineswegs unterschätzen; aber wir müssen doch sagen, dass wir den Grund jener erfreulichen Erscheinung in erster Linie in Herbart selbst, in der treibenden Kraft finden müssen, die allem wahrhaft Bedeutenden und Gediegenem innewohnt.

Um so dankenswerther ist es, wenn uns mit der oben angezeigten *Willmann*'schen Ausgabe der pädagogischen Schriften Herbarts ein neues und überaus brauchbares Hilfsmittel geboten wird. Herbart redet ja in Briefen, Abhandlungen und gelegentlichen Aeusserungen. Doch müssen wir auch dem Herausgeber für die sorgfältige Redaction des Textes, sowie für seine sachlichen, instructiven und knappen Anmerkungen und Vorreden besondern Dank aussprechen.

Der Herausgeber beginnt mit einer Einleitung (III — XI) in der zunächst der Ort gesucht wird, an welchem die Pädagogik in der Philosophie Platz zu nehmen hat, womit weiter eine Darlegung der Ergänzungen, die sie von anderen Disciplinen erhält, und die sie ihnen leistet, verbunden ist. „Ein neues Licht fällt auf das Verhältniss, in welchem bei Herbart Pädagogik und Philosophie zu einander stehen, wenn in Betracht gezogen wird, welche Bedeutung das pädagogische Interesse und die pädagogische Reflexion für seine *werdende* Philosophie hatte.“ (XVI.) Denn in der That steht bei ihm schon von Jugend auf, weiter aber auch durch die Richtung seines Lebensganges bedingt das pädagogische Interesse im Mittelpunkt seines Denkens. Was ihn von dem *Fichteschen* Begriffe des Ich schon 1797 wegwendet ist die Forderung der *Möglichkeit einer Erziehung*, was ihn später ausschliesslich beschäftigt, und alle Wissenschaften zunächst als Dienerinnen seines Erziehungsgeschäftes betrachten lässt, ist seine pädago-

gische Thätigkeit im *Steiger*schen Hause. Pädagogische Erwägungen sind es, die ihn ebenso zur Psychologie, wie zu den Problemen der Metaphysik führen, die ihm wohl auch den Tugend- und Pflichtenbegriff als Ausgangspunkt der praktischen Philosophie ungeeignet erscheinen liessen. Seit seiner akademischen Thätigkeit ist der erste Gegenstand, worüber er liest, Pädagogik: Psychologie trägt er zuerst zur Einführung in die Pädagogik vor. So ist der Pädagogik durch die ganze Zeit seines Lebens eine vorzügliche Aufmerksamkeit gewidmet, ja sie sollte ihm schliesslich noch zu einem neutralen Boden werden, auf welchem er von dem Streite wider die Zeitphilosophie ausruhen konnte.

Um diese mit der pädagogischen sichtlich Hand in Hand gehende philosophische Entwickelung deutlicher erkennen zu lassen, hält der Herausgeber im allgemeinen eine chronologische Anordnung der einzelnen Schriften fest. Nur an wenigen Punkten zwang das praktische Bedürfniss der Uebersichtlichkeit davon abzugehen. Der uns vorliegende, mit dem Bilde Herbarts aus der Gesammtausgabe versehene Band enthält die eigentlich pädagogischen Schriften. I. Aus Herbarts Erzieherleben, die Steigerschen Briefe, ergänzt durch Reliquien gleichzeitiger Correspondenz mit Freunden. II. Ideen zu einem pädagogischen Lehrplan für höhere Studien. III. u. IV. Ueber Pestalozzis Schriften. V. Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik 1802. VI. Kurze Darstellung eines Planes zu philosophischen Vorlesungen. VII. Ueber die ästhetische Darstellung der Welt etc. VIII. Ueber den Standpunkt der Beurtheilung der Pestalozzischen Unterrichtsmethode. IX. Allgemeine Pädagogik. X. Aus akademischen Vorlesungen. XI. Drei auf Veranlassung Herbarts in der Göttinger pädagogischen Gesellschaft entstandene Abhandlungen. Der noch ausstehende zweite Band soll kleinere, auch aus ethischen und psychologischen Schriften gesam-

melte Abschnitte in vollständiger Zusammenstellung bringen.

Wir zweifeln nicht, dass die Freunde Herbartischer Pädagogik eine auch dem grösseren Publikum gegebene Anregung zum Studium, wie sie in der Willmann'schen Separatausgabe ermöglicht ist, willkommen heisen werden. Sie dürfte wesentlichen Nutzen gewähren, indem sie von der Neigung zu schwankenden und unstäten Reflexionen oder zu einseitiger Betrachtung sei es einzelner Altersstufen, sei es besonderer Schularten und Lehrgegenstände entwöhnt, und den Werth eines Fortschreitens auf gesichertem Boden und nach festen das Ganze beherrschenden Zielen zum Bewusstsein bringt.

Diese Separatausgabe wird denjenigen sehr willkommen sein, welche erst darauf ausgehen Herbart als Pädagogen kennen zu lernen, sie ist aber auch durchaus nicht überflüssig für solche, welche bereits mit den Schriften Herbarts vertraut sind. Letztere werden besonders ihre Freude an den Einleitungen und den Anmerkungen des Herausgebers haben, es wird ihnen hier mancherlei Verwandtes auf eine bequeme Weise zusammen geboten, was man sonst sich selbst erst an verschiedenen Orten zusammensuchen muss. Ausserdem aber glauben wir es noch als sehr verdienstlich anerkennen zu müssen, dass die drei sonst selten gewordenen interessanten Abhandlungen mit abgedruckt sind: 1) Kurze Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen, von L. G. Dissen. 2) Bemerkungen über die Lectüre des Herodot nach der des Homer von Friedrich Thiersch. 3) Ueber den Gebrauch des alten Testamentes für den Jugendunterricht von F. Kohlrausch. Indessen ist natürlich doch diese Separatausgabe zuvörderst für diejenigen berechnet, welche bei dem Studium Herbarts fast ausschliesslieh die Pädagogik im Auge haben. Wer zunächst nur diesen einen Zweck hat, der empfindet leicht einen Schreck, wenn ihm zugemuthet wird, die

gesammten Werke Herbarts sich anzuschaffen, und sich hier das auf Pädagogik bezügliche herauszusuchen. Ausserdem aber ist nicht zu verkennen, dass die pädagogischen Werke Herbarts dem Anfänger mancherlei Schwierigkeiten bieten, welche zum grossen Theil hier durch zweckmässige Reihenfolge, Vertheilung des Stoffes, sachliche Einleitungen, erläuternde und vergleichende Anmerkungen beseitigt sind. Und endlich wird zu Herbarts eigentlichen philosophischen Systeme der Weg durch die Pädagogik für Viele der natürlichste und leichteste sein, zumal er hier auch beträchtlich unterstützt wird durch viele vortreffliche Bearbeitungen im Sinne Herbarts. Jeder, der sich einmal in eine neue Wissenschaft hineingearbeitet hat, hat die Erfahrung gemacht, dass man ihr gegenüber wie einer Ringmauer steht. An einer Stelle muss man durchbrechen und man kann nicht sagen, dass die oder jene Stelle für alle dieselbe sein müsse. Das treibende Interesse giebt den Ausschlag. Alsdann führt eins zum andern, ein Bedürfniss weckt das andere, bis man im Stande ist, das Gebiet einigermassen zu überschauen. Ein wiederholtes Studium lässt sich dann methodischer einrichten. Wenn nun die Ausgabe dem pädagogischen Bedürfnisse in soweit gerecht wird, dass es das Interesse fesselt, richtige Direction gibt und empfinden lässt, wo zum Verständnisse durch Hilfswissenschaften nachgeholfen werden muss, so leistet sie alles was man verlangen kann und hat ihre Berechtigung als Separatausgabe reichlich bewiesen. Die durch ihre Verdienste um Herbart rühmlichst bekannte *Vossische* Verlagshandlung kommt auch diesem letzteren Bedürfnisse mit anerkennenswerther Bereitwilligkeit entgegen. Sie hat auf Veranlassung des Herausgebers Sorge getragen, dass die Besitzer der *Pädagogischen Schriften* die Lehrbücher *zur Einleitung in die Philosophie und zur Psychologie, die Allgemeine praktische Philosophie* und die Schrift *über*

philosophisches Studium in Separatausgaben zu ermässigten Preisen erhalten können, welche Schriften das darbieten was *zunächst* zu einem tiefern Verständnisse nöthig sein dürfte.

Aber auch ausserdem scheint es von Vortheil zu sein die pädagogischen Schriften Herbarts in einer guten Einzelausgabe und praktischen Anordnung zu besitzen. Wir stimmen dem Herausgeber vollständig bei, wenn er in seiner Einleitung (s. o.) betont, dass wie das Verständniss der Pädagogik durch die übrigen Disciplinen gefördert wird, so dasjenige der letzteren durch die Pädagogik. Die Geschichtsschreiber der Philosophie, wie *Ueberweg*, *Erdmann* und neuerdings *Zeller* haben Unrecht, wenn sie die Pädagogik wie eine Art Appendix behandeln. Sie steht eigentlich gerade im Centrum des ganzen Systems, wie sie auch einen Einigungspunkt der gesammten Philosophie darstellt.

Weiter gewährt es Interesse die allmählige Entwickelung des pädagogischen Systems in einer chronologischen Reihenfolge Herbartischer Schriften zu verfolgen.

In den *Berichten und Briefen* (I) liegt sein pädagogisches System bereits präformirt vor. Die Idee des erziehenden Unterrichts steht bereits fest; nicht minder lässt sich unter wechselnden Ausdrücken bereits das auffinden, was später als *Mannichfaltigkeit des Interesses,* als *Regierung* und *Zucht* definirt wird. In den *Ideen zu einem pädagogischen Lehrplan* . . (II) wird zum erstenmale ausdrücklich als der *eine* einfache Zweck des Unterrichts „die Bildung eines festen, gleichmüthigen, lauteren Charakters“ bezeichnet (p. 76). Die Besprechung des Pestalozzischen Buches: *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* (III) gibt Veranlassung wieder auf die sittliche Bedeutung der Erziehung, auf die Charakterbildung zurückzukommen, weiter auch den Zweck „einer ästhetischen Darstellung der Welt“ aufzustellen (p. 94, 97).

Im *A. B. C. der Anschauung* (IV) richtet sich die Aufmerksamkeit auf die psychologischen Vorgänge beim lernenden Zögling. Die Operationen des Anschauens, der Auffassung durch Begriffe (111, 118) werden einer Prüfung unterworfen. Der Gegensatz von Vertiefung und Besinnung, der später auch in psychologischen Schriften wiederholt behandelt wird, findet sich bereits vorgebildet in der Unterscheidung von Einbildungskraft und Verstand (p. 135). Die Unterscheidung einer analytischen und synthetischen Unterrichtsform, Phantasie und Charakter als die Extreme, zwischen welchen die Erziehung inneliege, werden bestimmt in der *Eröffnungsrede* seiner *pädagogischen Vorlesungen* (V) ausgesprochen. Der Plan zu *philosophischen Vorlesungen* ist mit Recht in der Sammlung aufgenommen (VI). Nicht allein betrachtet Herbart seine Vorlesungen in der Philosophie von vorn herein als „ein didaktisches Problem, didaktischen Regeln unterworfen" (Werke, I. p. 11), auch die Cardinalfragen der Pädagogik werden formulirt. Sie selbst erhält einen festen Platz im philosophischen System. Ja wir dürfen in der Methode des philosophischen Vortrages, welche „*umherschaut,* das Umgebende allmählich unter den möglichen Hauptansichten *fixirt,* endlich mit sich zu Rathe geht wie eine regelmässige *Nachforschung* anzustellen sei" (p. 251), die Andeutung der später ausgeführten Stufen des Unterrichtes, *Klarheit, Association, System* und *Methode* wieder finden.

Ebenso mit Recht ist an dieser Stelle und zwar getrennt von der ersten die *zweite Einleitung* zu Pestalozzis Idee eines A. B. C. etc. von 1804 eingefügt (VII). Der Einfluss der praktischen Philosophie, welche im Jahre 1803 ausgebaut wurde, ist sichtbar. Die Pädagogik wird auf die Idee der innern Freiheit gebaut (p. 281). Poesie und Mathematik werden schon früher als die Hauptkräfte der Erziehung bezeichnet. Hier wird die von der Mathematik ausgehende Reihe des

Unterrichts als Erkenntniss, die von der Poesie ausgehende als Theilnahme aufgefasst, aber noch nicht beides, Erkenntniss und Theilnahme dem „Interesse“ subsumirt (vgl. Anmerkung zur allgemeinen Pädagogik II. Cap. 3. p. 395). Während VII und VIII ebenso die Aphorismen, die in der Ausgabe theils als Anmerkungen zu V—IX (die Königsberger Aphorismen werden später folgen) theils unter IX gegeben werden, einen Einblick gewähren in die Werkstätte, aus welcher die „allgemeine Pädagogik“ hervorgegangen ist, bezeichnet die letztere (IX) den Höhepunkt. Wir bewundern hier ebenso die Weite des Gesichtskreises, welche von keiner spätern pädagogischen Arbeit erreicht wird, wie die Vollenduug der Form. Im Uebrigen verweisen wir auf die Vorbemerkung des Herausgebers zu diesem Abschnitte. Sie legt in vollständiger und instructiver Weise Herbarts Plan und Absichten sowie die zeitlichen und persönlichen Verhältnisse, unter denen das Buch erschien, dar.

Endlich müssen wir einen weiteren Vortheil einer chronologisch geordneten Separatausgabe darin finden, dass sie ein ganzes Stück *Geschichte der Pädagogik* abspiegelt. Wir blicken in die Anfänge der *Pestalozzi*schen Unternehmung hinein, treten in dessen Schulzimmer, können auch die ersten Wirkungen beobachten, die dieses Unternehmen in Deutschland hervorbrachte. Wir verfolgen den Streit des Humanismus und Philanthropinismus und *Niethammers* Antheil an demselben, die Versuche der Transcendentalphilosophie die Pädagogik zu reformiren, die Bestrebungen *Johannes von Müller*, die Anfänge des segensreichen Wirkens von *Kohlrausch* und *Thiersch*, *Dissen* u. A. gehen an unsern Augen vorüber. Später interessirt uns die Theilnahme Herbarts an der Reform des preussischen Schulwesens, er steht im Mittelpunkte jener Bewegungen, wenn er auch die staatspädagogische Richtung nicht billigen

kann. Die Pädagogik der zwanziger und dreissiger Jahre spiegelt sich in den Recensionen Herbarts wider, welche die Ausgabe vollständig zu bringen verspricht.

Bekanntlich war Herbart im Verein mit Dissen und Thiersch bemüht, den Sprachunterricht mit dem Griechischen und zwar mit der Lectüre der Odyssee zu beginnen. Viele, welche zum erstenmale davon hören, sehen dies als eine Sonderbarkeit an und manchem genügt dies schon, um sich von Herbart als einem, der Unmögliches fordere, wegzuwenden. Allein dass hier keine *unmögliche* Zumuthung vorliegt, ist hinlänglich durch die reichen Erfahrungen, welche Herbart, Dissen, Thiersch u. A. gemacht haben, bewiesen. Natürlich kann dies, wie jedes Gute verdorben werden, einmal, indem diejenigen, welche es annehmen wollen, dies nicht glauben thun zu können ohne ihre eigenen selbständigen Correcturen angebracht zu haben, oder zum andern indem durch pedantische Utrirung einzelne Vorschläge Herbarts bis aufs äusserste getrieben werden. Soviel steht aber fest, von Herbarts Vorschlägen in Bezug auf den Unterricht in den alten Sprachen ist man abgegangen nicht indem man sich leiten liess von pädagogischen Interessen, sondern theils weil man einen viel zu grossen erzieherischen Werth auf das blos Grammatische legte, zum andern wirkten hier Gründe sehr äusserlicher Art mit, man war an die alte Schablone gewöhnt, hatte dafür eine Menge Lehrbücher, war auch viel zu sehr in der Tendenz einer Uniformirung aller höheren Lehranstalten befangen u. s. w.

Uebrigens darf man ja nicht vergessen, dass die pädagogische Thätigkeit, nach Herbarts oft gebrauchten Ausdruck eine *künstlerische* ist. Eine noch so grosse Schärfe des theoretischen Urtheils kann jenen künstlerischen Instinct, jene productive Phantasie, durch welche der geniale Pädagog so gut wirkt, wie der geniale Künstler nicht ersetzen, eine noch so reifliche

wissenschaftliche Ueberlegung kann den richtigen Gang des Unterrichts nicht so sehr sichern, als ein feiner Takt, der das Mislingen sogleich empfindet und pädagogische Erfahrung, welche in jedem Augenblicke über ein reiches Material von Mitteln verfügen kann. —x—n.

Geyer, Prof. Dr. zu München: *Der Kampf um's Recht.* Aus Anlass von Jherings gleichnamiger Schrift. (Der Gerichtssaal 1873. Heft 1, 38 Seiten.)

In vorstehend bezeichneter Abhandlung tritt der Herr Verfasser mit gutem Rechte gegen Herrn Prof. Dr. Rudolph von Jhering, jetzt an der Universität Göttingen, in die Schranken und kämpft mit würdigen wohl treffenden Waffen gegen die von dem letzteren versuchte Glorificirung des Streits.

Nehmen wir zuvörderst Jherings vorbedeutete Schrift, eine weitere Ausarbeitung eines Seitens desselben in der juristischen Gesellschaft zu Wien am 11. März 1872 gehaltenen Vortrags, bereits in dritter Auflage (Wien, Verlag der G. J. Manz'schen Buchhandlung 1873) erschienen, zur Hand und sehen wir, was da behauptet, wie das Behauptete motivirt, und was aus dem Behaupteten gefolgert wird.

Der Begriff des Rechts, so lesen wir gleich zum Anfange, als ein praktischer, ein Zweckbegriff sei dualistisch gestaltet, schliesse in sich den Gegensatz von Zweck und Mittel. Das Mittel aber, wie verschiedenartig auch gestaltet, reducire sich stets auf den Kampf gegen das Unrecht. Es finden sich also im Begriffe des Rechts die Gegensätze: Kampf und Frieden zusammen, der Friede als das Ziel, der Kampf als das Mittel des Rechts, beide durch den Begriff desselben

gleichmässig gegeben und unzertrennlich von demselben. Dem Einwande, dass der Kampf, der Unfriede eben dasjenige sei, was das Recht verhindern wolle, er enthalte eine Störung, eine Negation der Ordnung des Rechts, kein Moment des Rechtsbegriffs, wird begegnet mit der Behauptung, dass es sich hier nicht um den Kampf des Unrechts gegen das Recht, sondern um den des Rechts gegen das Unrecht handele, einen Kampf, ohne welchen das Recht sich selber verleugnen würde. Weil aber das Recht auf den Angriff Seitens des Unrechts so lange die Welt bestehe allezeit gefasst sein müsse, so sei der Kampf nicht etwas dem Rechte Fremdes, sondern ein wesentliches Moment seines Begriffs. Ferner heist es, alles Recht in der Welt sei erstritten, jeder Rechtssatz den Widerstrebenden abgerungen worden etc. und wird das Recht als ein nicht logischer, sondern ein *Kraftbegriff* bezeichnet. Darum führe die Gerechtigkeit in der einen Hand die zur Abwägung des Rechts dienende Waagschale, in der anderen das zur Behauptung desselben erforderliche Schwert, letzteres ohne erstere bedeute die *rohe Gewalt,* erstere ohne letzteres die *Ohnmacht* des Rechts.

In dem Bisherigen ist schon zugleich mit der Behauptung, dass der Kampf ein wesentliches Moment des Rechtsbegriffes sei, die Motivirung dieser Behauptung, dass nämlich alles Recht von jeher erstritten worden sei und durch Streit aufrecht erhalten werden müsse, gegeben. Unter Anknüpfung an dies zur Motivirung des hingestellten Rechtsbegriffs Beigebrachte sieht sich Jhering zu einer scharfen Polemik gegen die Savigny-Puchtasche Theorie der sog. historischen Schule veranlasst, als welche nur von einer organischen Entwickelung des Rechts wisse, nur von einer solchen Rechtsbildung, bei der es unvermerkt und schmerzlos wie bei derjenigen der Sprache und der Kunst zugehe, und ein Ringen und Kämpfen, ja ein Suchen nicht erforderlich,

vielmehr das stille Abwarten gewiesen sei. Freilich gibt er zu, dass es eine gewisse unabsichtliche und unbewusste (organische) Rechts-Entwickelung gebe; diese vollziehe sich in den Wegen des *Verkehrs* und vermittels der *Wissenschaft*. Aber sobald es sich um eingreifende Reformen, um Einschlagung neuer Richtungen auf dem Gebiete des Rechts handle, reichen die bedeuteten Wege und Mittel nicht aus; zur Beseitigung der der Reform wehrenden Mächte sei nur das Gesetz d. h. die absichtlich auf das betreffende Ziel gerichtete That der Staatsgewalt im Stande. Wenn nun die fragliche vom Gesetze getroffene Aenderung des Rechts ihren Einfluss auf die Region des Abstracten beschränke, also blos eine Aenderung der Rechtsmaschinerie sei, so möge der Vorgang sich ohne Friedensstörung vollziehen. Wenn aber die Reform sich nicht erreichen lasse, ohne dass in vorhandene concrete Rechte und Privat-Interessen empfindlich eingegriffen werde, so rufe der einschlagende Versuch als eine Kriegs-Erklärung sofort den Kampf hervor; insbesondere dann, wenn die bedroheten Interessen die Gestalt erworbener Rechte angenommen haben, werde der Kampf mit starker Intensivität geführt. Jede der Parteien führe die Heiligkeit des Rechts in ihrem Paniere, die eine die des historischen Rechts, die andere die des ewig werdenden und sich verjüngenden Rechts, des ewigen Urrechts der Menschheit auf das Werden. Es sei ein Conflicts-Fall der Rechts-Idee mit sich selber; das Recht müsse, um sich zu verjüngen, mit seiner eigenen Vergangenheit aufräumen; kein concretes Recht könne ohne die als ein ewiges Werden zu begreifende Idee des Rechts zu verhöhnen eine unbegränzte Fortdauer beanspruchen etc. etc. etc. Beschlossen wird dieser gesammte Theil der Darlegung mit der Behauptung, dass der Kampf, den das Recht erfordere, nicht ein Fluch, sondern ein Segen sei, denn die Energie der Liebe, mit

der ein Volk seinem Rechte anhange und dasselbe behaupte, bestimme sich nach dem Einsatze von Mühe und Anstrengung, um den es dasselbe erworben habe.

In unmittelbarem Anschlusse an die vorstehend bedeuteten Auslassungen in Betreff des Kampfes beim Werden des Rechts (des objectiven Rechts) wendet sich Jhering zu der Frage betreffend den Kampf um das subjective Recht. Der Kampf wird, so heist es, hervorgerufen durch die Verletzung oder Vorenthaltung dieses Rechts und kann sich in allen Sphären des Rechts wiederholen: in den Niederungen des Privatrechts wie auf den Höhen des Staats- und Völkerrechts. Als obgleich rücksichtlich des Objects und des Einsatzes, der Formen und der Dimensionen des Kampfs verschiedene Scenen des Dramas: des Kampfes um das Recht bezeichnet Herr Dr. v. Jhering Krieg, Aufruhr, Revolution, Lynchgesetz, Faust- und Fehderecht, Duell, Nothwehr, Prozess. Aus allen diesen Formen wird die zahmste und nüchternste, der legale Kampf um das Privatrecht herausgegriffen und der eingehenden Behandlung unterzogen, so zwar, dass die Beziehung auf die übrigen der gedachten Formen immer nahe gelegt bleibt.

„Der Widerstand gegen das Unrecht ist *Pflicht*, „Pflicht des Berechtigten *gegen sich selber*“ — denn es „ist ein Gebot der moralischen Selbsterhaltung — Pflicht „*gegen das Gemeinwesen* — „denn er muss, um erfolgreich zu sein, ein allgemeiner sein.“ So bezeichnet Jhering die Aufgabe, und zwar sagt er zur Beweisführung ad 1. (Widerstand gegen das Unrecht als Pflicht des Berechtigten gegen sich selber) der Hauptsache nach wie folgt:

Bedingung der moralischen Existenz des Menschen ist das Recht; ohne das Recht sinkt er auf die Stufe des Thieres herab; Behauptung des Rechts ist demnach Pflicht der moralischen Selbsterhaltung, gänzliche Aufgabe, zwar heutzutage nicht mehr möglich, wäre moralischer Selbstmord; das Recht aller ist die Summe seiner

einzelnen Institute: auf einzelne Institute desselben (Eigenthum etc.), zu verzichten ist rechtlich so wenig zulässig, wie auf das gesammte Recht verzichten: etwaiger Angriff der Willkür muss zurückgeschlagen werden. Aber nicht jedes Unrecht ist Willkür d. h. Auflehnung gegen die Idee des Rechts. Jemand kann sich bona fide für den Eigenthümer der Sache eines Anderen halten; solchen Falls wird nicht die Idee des Eigenthums in der Person des Angegriffenen negirt; da dreht sich der Streit nur um die Frage, wer von Zweien der Eigenthümer sei; beide rufen die Idee des Eigenthums an. Aber der Dieb und der Räuber stellen sich ausserhalb des Rechtsbegriffs des Eigenthums, negiren in dem Eigenthume des Angegriffenen zugleich die Idee des Eigenthums, mithin eine der wesentlichsten Existenzialbedingungen der betreffenden Person, greifen nicht allein die Sache, sondern die Person an. Ist es also Jedermanns Pflicht, seine Person zu behaupten, so gilt dies auch dem Diebe, dem Räuber gegenüber. Die Misachtung des Rechts in meiner Person muss ich pflichtmässig mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln bekämpfen; durch Duldung derselben statuire ich einen einzelnen Moment der Rechtlosigkeit in meinem Leben, und hierzu darf Niemand die Hand bieten. Nur mit *einer* höheren, der der Erhaltung meines Lebens kann jene Pflicht in Conflict gerathen: in dem Falle, dass der Räuber mir die Alternative stellt zwischen Leben und Geld, so ist eine Modification begründet. Dahingegen darf ich gegenüber dem gutgläubigen Besitzer, die Frage, was zu thun, nicht als Frage des Rechtsgefühls, des Charakters, der Persönlichkeit, sondern als blosse Interessenfrage ansehen, darf also je nach Umständen den Prozess erheben, vom Prozesse abstehen, mich vergleichen. Aber es ist zu bedenken, dass der Vergleich, das unter vorausgesetzten Prämissen richtigste Lösungsmittel des Streits, oft so schwer zu erzielen ist. Dies erklärt sich

aus dem Umstande, dass jeder der streitenden Theile bei dem anderen bewusstes Unrecht, böse Absicht voraussetzt. Demnach nimmt die Frage, wenn sie prozessualisch sich auch in den Formen des objectiven Unrechts bewegt (reivindicatio), psychologisch für die Partei dieselbe Gestalt an wie in dem obigen Falle, die einer bewussten Rechtskränkung, und die Hartnäckigkeit, mit der das Subject den Angriff zurückweist, ist von seinem Standpunkte aus gerade so sittlich gerechtfertigt wie gegenüber dem Diebe. Solchen Falles die Partei durch Hinweis auf Kosten und sonstige Folgen des Prozesses und die Unsicherheit des Ausgangs von demselben abhalten wollen, wäre ein psychologischer Misgriff; die Frage darf nicht als Frage des Interesses, muss vielmehr als Frage des Rechtsgefühls behandelt werden; der einzige Punkt, bei dem sich mit Erfolg wirken lässt, ist die Voraussetzung der schlechten Absicht des Gegners; gelingt es diese Voraussetzung zu widerlegen, so ist dem Vergleiche Bahn gebrochen etc. Insbesondere spricht hier Jhering von der Prozesssucht des Bauern und bezeichnet dieselbe als das Produkt zweier ihm vorzugsweise eigenthümlicher Factoren: eines starken Eigenthums-Sinns, um nicht zu sagen, des Geizes, und des Mistrauens. Ferner: Die Prozesssucht des Bauern ist nichts als die durch das Mistrauen bewirkte Verirrung des Eigenthumssinns, eine Verirrung, die wie die analoge Erscheinung in der Liebe, die Eifersucht, ihre Spitze gegen sich selber kehrt, indem sie gerade das, was sie zu wollen sucht, im Erfolge zerstört. — Auch des böswillig die Zahlung verweigernden Schuldners wird gedacht, derselbe steht auf gleicher Linie mit dem Diebe, und muss ihm gegebenüber das Recht verfolgt werden, während allerdings der die Zahlung verweigernde Erbe des Schuldners dem gutgläubigen Besitzer der Sache eines Andern gleichgestellt wird.

Für den Bauer ist das Eigenthum (Grundstück,

Vieh etc.) die Basis seiner Existenz, und, wenn er um sein Recht gegen den Nachbar, der ihm Land abpflügt etc. kämpft, so gehorcht er nur dem eigenthümlichen Gesetze seiner moralischen Selbsterhaltung, ähnlich wie der Officier, der mit dem Degen in der Faust um seine verletzte Ehre, wie der Kaufmann, der gegen den Vorwurf seine Verbindlichkeiten nicht erfüllt zu haben, um seinen Credit streitet. So *müssen* sie pflichtmässig. Preisgabe des Rechts ist Feigheit, Erzeugniss jener Lauheit der Gesinnung, die aus Liebe zur Bequemlichkeit dem Kampfe um das Recht aus dem Wege geht, und es würde diese Preisgabe des Rechts, zur allgemeinen Maxime des Handelns erhoben, den Untergang des Rechts bedeuten. Ganz dasselbe gilt auch für das Völkerleben. Kurz: die Moral der Bequemlichkeit, die kein Volk, kein Individuum von gesundem Rechtsgefühl je zu der seinigen gemacht hat, sie, die das Anzeichen und das Produkt eines kranken, lahmen Rechtsgefühls, der crasse, nackte Materialismus auf dem Gebiete des Rechts ist, muss abgewiesen werden.

Aber es ist auch auf den Zusammenhang des Rechts mit der Person zu reflectiren. Nicht der Zufall, sondern mein Wille knüpft das Band zwischen irgendwelcher Sache meines Rechts und mir, und auch er nur um den Preis vorangegangener eigener oder fremder Arbeit. Somit aber habe ich der betreffenden Sache das Gepräge meiner Person aufgedrückt, daher: wer sie antastet, tastet meine Person an. Aus diesem Zusammenhange des Rechts mit der Person erklärt sich jener incommensurabele Werth des Rechts, der, im Gegensatze zu dem rein *substantiellen* vom Standpunkte des Interesses aus zu erkennenden Werthe, als der *ideale* Werth zu bezeichnen ist. Ihm entstammt die Hingebung und Energie in der Behauptung des Rechts. Diese ideale Auffassung des Rechts bildet nicht das Vorrecht höher angelegter Naturen, vielmehr ist der

Roheste ihr eben so zugänglich, wie der Gebildetste, auch die civilisirtesten Nationen haben in dieser Hinsicht nichts voraus vor den wilden Naturvölkern. Sogemäss erhebt das den Menschen scheinbar ausschliesslich in die niedere Region des Egoismus und der Berechnung versetzende Recht ihn andrerseits auf eine ideale Höhe, wo er alles Klügeln und Beweisen, das er dort gelernt hat und die Anlegung des Massstabs des Nutzens vergisst, um sich rein und ganz für eine Idee einzusetzen; das Recht, dort Prosa, wird hier zur Poesie. Der Kampf ums Recht ist re vera die Poesie des Charakters. Es ist zunächst das Gefühl des Schmerzes über die Rechtskränkung, worin sich die bedeutete hohe Würde des Kampfes um das Recht kennzeichnet, und die Heftigkeit oder Nachhaltigkeit, mit der das Rechtsgefühl gegen die ihm widerfahrene Verletzung reagirt, ist der Prüfstein seiner Gesundheit. Als zweites Moment beim Rechtsgefühl zeigt sich die Thatkraft, welche rein Sache des Charakters ist etc.

Zur Beweisführung ad 2 (die Behauptung des Rechts als Pflicht gegen das Gemeinwesen) wird folgendes beigebracht:

Wird das Verhältniss zwischen objectivem und subjectivem Rechte so gefasst, dass das erstere die Voraussetzung des letzteren bilde, sogemäss ein concretes Recht nur da vorhanden sei, wo die Bedingungen vorliegen, an welche der abstracte Rechtssatz das Dasein desselben geknüpft hat, so ist dies zwar zutreffend aber nicht erschöpfend. Das concrete Recht *empfängt* nicht blos Leben vom abstracten, sondern *gibt* ihm dasselbe *zurück*. Das Wesen des Rechts ist praktische Verwirklichung. Das Verhältniss des objectiven oder abstracten Rechts und der subjectiven oder concreten Rechte ist vergleichbar dem Kreislaufe des Blutes, das vom Herzen ausströmt und zum Herzen zurückströmt. Demgemäss ist ein Jeder berufen und verpflichtet, durch Behauptung seines subjectiven Rechts das Recht im objectiven Sinne

gefasst aufrecht zu erhalten, Wächter und Vollstrecker des Gesetzes zu sein. Die beiden Sätze: „thue keinem Unrecht“ und „dulde kein Unrecht“ sind nach ihrer *praktischen* Bedeutung umgekehrt zu lociren, und heise die erste Regel: „dulde kein Unrecht“; die zweite: „thue kein Unrecht.“ Denn wie der Mensch einmal ist, wird die Gewissheit, festem, entschlossenem Widerstande Seitens des Berechtigten zu begegnen, ihn mehr von der Begehung des Unrechts abhalten als, jenes Hinderniss hinweggedacht, das blosse Moralgebot.

Wenn es also nicht zu viel gesagt ist, dass die Vertheidigung des angegriffenen concreten Rechts nicht blos Pflicht des Berechtigten gegen sich selber, sondern auch Pflicht gegen das Gemeinwesen ist, so ist auch das zu bemerken, dass obgleich dieser ideale Rechtssinn immerhin blos Vorrecht edler angelegter Naturen sein mag, doch ein Verständniss für das bedeutete Verhältniss zwischen dem concreten Rechte und dem Gesetze auch dem kühlen, jedes idealen Schwunges baaren Egoismus zuzugestehen ist. So z. B. sieht der Jude Shylock, obzwar von Hass und Rachsucht geleitet, in *seinem* Rechte zugleich das Recht Venedigs gekränkt. Und Michael Kohlhaas streitet in dem Gefühle des Schmerzes über sein gekränktes Recht zugleich für die Würde des Gesetzes, bis er zuletzt freilich, auf das Aeusserste gebracht, seine Waffen gegen das Gesetz selber richtet.

Aber das Interesse des Kampfes um das Recht ist keineswegs auf das Privatrecht oder das Privatleben beschränkt. Der Kämpfer um das Staatsrecht und Völkerrecht ist kein anderer als der um das Privatrecht. Das Privatrecht, nicht das Staatsrecht ist die wahre Schule der politischen Erziehung eines Volkes; wie der Einzelne im Privatleben sein eigenes Recht behauptet, so wird erforderlichen Falles das Volk seine politischen Rechte und seine völkerrechtliche Stellung

vertheidigen. Einem Volke, bei dem es allgemeine Uebung ist, dass Jeder auch im Kleinen und Kleinsten sein eigenes Recht behauptet, wird Niemand wagen das Höchste was es hat, zu entreissen. Recht ist Idealismus, nicht der Phantasie, sondern des Charakters, d. h. des Mannes, der sich als Selbstzweck fühlt und alles Andere gering achtet, wenn er in diesem seinem innersten Heiligthume angegriffen wird. Dieser Idealismus weis aber nicht blos, dass er in *seinem* Rechte *das* Recht, sondern auch, dass er in *dem* Rechte *sein* Recht vertheidigt.

Als Schlussfolgerung des Ganzen heist es: für einen Staat, der nach Aussen geachtet und im Innern fest und unerschüttert dastehen will, gibt es kein kostbareres Gut, das er zu hüten und zu pflegen hat, als das nationale Rechtsgefühl. Dies zu thun ist eine Pflicht, die der Staat sich selber schuldig ist. Hierauf werden noch anhangsweise Betrachtungen angestellt über den Stand des heutigen gemeinen römischen Rechts im Verhältnisse zu der im Bisherigen entwickelten Theorie, und kommt Jhering darnach auf eine scharfe Polemik gegen die schmähliche Verkümmerung des Rechts der Nothwehr, jenes Urrechts des Menschen (Vim vi repellere omnes leges omniaque iura permittunt), welches in neuerer Zeit zwar im Prinzipe nach anerkannt, vielfach derartig beschränkt und beschnitten sei, dass in den mehrsten Fällen der Verbrecher geschützt, der Angegriffene schutzlos gemacht sei, und tadelt dabei insbesondere die Art, wie man die Nothwehr zum Zwecke der Behauptung des Eigenthums auszuschliessen suche. In unmittelbarem Anschlusse an dies Gesagte heist es, nicht ganz so tief, als der in der vorbedeuteten Theorie der Feigheit, der Verpflichtung zur Preisgabe des bedroheten Rechts gezeichnete Gegensatz zu dem gesunden Rechtsgefühl, aber immer noch tief genug unter der Höhe dieses Gefühls liege das Niveau der Ansicht

Herbarts über den letzten Grund des Streits. Dieser erblicke denselben in einem ästhetischen Motiv, dem Misfallen am Streite. Behufs Darlegung der völligen Unhaltbarkeit dieser Ansicht beruft Jhering sich auf einschlagende Ausführungen in Jul. Glasers Gesammelten kleineren Schriften über Strafrecht, Civil- und Strafprozess (Wien 1868. Bd. I. S. 202 f.). Er selbst (Jhering) begnügt sich zu sagen, dass, wenn der ästhetische Standpunkt bei der Würdigung des Rechts ein berechtigter wäre, das ästhetisch Schöne beim Rechte anstatt in der Ausschliessung, vielmehr in der Einschliessung des Kampfes zu erblicken sein müsse, und dass er Muth genug habe, sich im offenen Gegensatze gegen Herbarts Postulat des Gefallens am Streite schuldig zu bekennen, nicht des Gefallens am Streit um ein Nichts, sondern an dem erhebenden Kampfe, bei dem die Person sich selber und alle ihre Kraft, sei es für ihr eigenes Recht, sei es für das der Nation einsetze. Aber es sei überall nicht die Aesthetik, sondern die Ethik, die uns zu belehren habe, was dem Wesen des Rechts entspreche oder widerspreche, und die Ethik erheische den Kampf um das Recht als Pflicht.

Vorstehende objectiv gehaltene Wiedergabe der Jheringschen Theorie stimmt in der Sache völlig mit der betreffenden Relation der Schrift Geyers überein, und somit soll der geneigte Leser bereits einen wenn auch hier und da der Fassung nach etwas veränderten Theil der letztberegten Schrift empfangen. Wenn ich im übrigen, wie ich schon zu Anfang angedeutet habe, es jetzt nachdrücklich der Wahrheit gemäss behaupte, dass ich mich in der fraglichen Wiedergabe nicht durch Geyer habe leiten lassen, dass ich vielmehr das Buch von Jhering selber zur Hand genommen habe, so geschieht dies keineswegs behufs Aufweises meines Grundsatzes, mich in Betreff meines abschliessenden Urtheils über eine literarische Erscheinung, ungeachtet etwa

gehegter Hochachtung und wohlbegründeten Vertrauens gegen den Referenten lediglich auf meine eigenen Augen zu verlassen — denn dies ist ein Grundsatz, dessen Beobachtung einem Jeden, wofern nicht das Gegentheil sich ersehen lässt, zugetraut werden muss. Aber es dient das Gesagte als Uebergang zur Erörterung eines Misgeschicks, welches dem Herrn Professor Dr. Jhering passirt ist, da er ohne mit eigenen Augen gelesen zu haben sich absprechend und wegwerfend über Herbart auslässt. Welch eine masslose Verkennung der schönen Theorie dieses grossen Philosophen zeigt sich in der betreffenden Stelle! Herr Prof. Geyer hat Recht, wenn er sagt, einem Manne wie Jhering lasse sich ein desfallsiges Misverständniss nicht zutrauen, vielmehr muss man annehmen, dass er sich lediglich durch seinen Freund Glaser habe bestimmen lassen. Doch hiervon vorerst nicht weiter.

Der Gang des in jeder Beziehung gesunden und beifallswürdigen Verfahrens Geyers gegen Jhering ist im Wesentlichen folgender:

Es ist ein Widerspruch, wenn Letzterer das Recht als *Zweck*begriff hinstellt und den Frieden als das Ziel bezeichnet, gleichwohl aber den Kampf in den Begriff des Rechts als nothwendiges Moment hineinziehen will. Zunächst ist hier zu sagen, dass sobald noch irgend welch anderes Mittel als der Kampf zum Ziele führen sollte, doch der Kampf den Anspruch, ein Begriffsmoment des Rechts zu bilden, verlieren müsste. Auch ist mit der Jheringschen Behauptung, der Kampf sei in der That deshalb das unbedingt nothwendige Mittel des Rechts, weil alles Recht in der Welt erst habe erstritten werden müssen und die stetige Bereitschaft zum Kampfe voraussetze, durchaus nicht geholfen. Gegen diese versuchte Motivirung der fraglichen Begsiffsbestimmung ist dreierlei geltend zu machen: 1. Jhering schlägt sich selbst, indem er anderswo sagt, das Recht

kenne auch eine ruhige, streitlose Entwickelung, nur für gewisse oben näher bezeichnete Verhältnisse der Rechtsentwickelung sei der Streit das unbedingt nothwendige Mittel. 2. Es ist durchaus nicht nachzuweisen, dass auf dem von Jhering bedeuteten Gebiete der Entwickelung des Rechts *lediglich* der Streit zum Ziele geführt habe und führen könne. Höchstens kann concedirt werden, in den meisten Fällen sei es so. Ohne Zweifel enthält die von Jhering gegeisselte Savigny-Puchtasche Richtung eine Einseitigkeit. Aber ebenso die Jheringsche Lehre (Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim). 3. Gesetzt den Fall, Jhering hätte mit seiner Lehre vom Werden des Rechts lediglich durch Kampf das Richtige getroffen und wollten wir auch ganz von der betreffenden Seitens Jherings selber gestellten Einschränkung absehen, so würde der Kampf dennoch aus dem Begriffe des Rechts auszuweisen sein. Die höchst unzulässige Ausdrucksweise Jherings, das Recht sei nicht ein logischer sondern ein Kraftbegriff macht uns nicht irre. Das Recht ist in der That ein logischer Begriff. Wollte Dr. Jhering uns zu seiner Ansicht bekehren, so müsste er uns erst nachweisen, dass der Begriff des Rechts gar nicht *gedacht* werden könne ohne den des Streits.

Dass dem Rechtszustande, der Rechts-Ordnung eines staatlichen Gemeinwesens eine womöglich Alles überwältigende höchste Macht zur Seite stehen müsse, braucht uns allerdings Herr Dr. Jhering nicht erst zu lehren. Aber andrerseits soll er uns auch nicht zumuthen zu glauben, dass das Recht, wofern ihm dieser Dienst versagt werde, aufhöre Recht zu bleiben. Es gibt auch unterliegendes und unterdrücktes Recht. Freilich wenn es dahin käme, dass ein Recht von Niemanden als solches anerkannt würde als von dem Berechtigten selber, so wäre es kein wirkliches Recht mehr.

Was ferner Jhering sagt über den Kampf beim

Werden des Rechts kann man sich, abgesehen von der schon erwähnten Einseitigkeit im Gegensatze zu der Einseitigkeit der historischen Schule, wobei dann doch der Kampf auf den Fall der Einführung von tiefgehenden Reformen des Rechts beschränkt wird — im allgemeinen schon gefallen lassen. Dass es Pflicht der Berechtigten ist, dann, wenn das Beharren auf ihren Rechten im Widerspruche steht mit den *wirklichen* Forderungen der Gegenwart, wobei selbstredend eine Beurtheilung der einschlagenden Verhältnisse nach den sittlichen Ideen als Bedürfniss gelten muss, ist unverkennbar. Freilich ist es unter Umständen schwer, auf wohlerworbene, liebgewordene Rechte zu verzichten. Aber derjenige, den ein wirklich *idealer* Rechtssinn beseelt, wird es verstehen müssen, behufs Herstellung eines dauernden Friedensstandes des Gemeinwesens ein Recht dem Rechte zu opfern. Doch hätte Jhering immerhin die allerdings in weiten Kreisen beliebten Phrasen wie: „ewiges Urrecht der Menschheit auf das Werden" oder „die Idee des Rechts ist ewiges Werden" u. a., Phrasen die zwar äusserst sublimen und prächtigen Klang haben aber inhaltleer sind und Widersprüche mit sich selber enthalten, unterlassen können.

Gegen die Auslassungen Jherings betreffend den Kampf um das subjective Recht ist sehr Erhebliches zu sagen. Zuvörderst fällt es auf und ist als offenbarer Widerspruch anzusehen, dass hier der Kampf um das concrete Recht zum Zwecke seiner Behauptung Seitens des Berechtigten fast unbedingt und mit sehr emphatischen Worten als *Pflicht* hingestellt, während doch in Betreff des Kampfes beim Werden des Rechts Jhering sagt, dass die Berechtigten den Forderungen der Zeit nachgeben und Rechte opfern sollen. Sodann ist zu bemerken, dass in sehr unrichtiger und irre leitender Weise die Erscheinungen des *widerrechtlichen* Kampfes wie Aufruhr, Revolution, Faust- und Fehderecht, Duell

und dergl. mit dem geregelten Rechtsstreite, dem Process, unter den gemeinsamen Begriff des Kampfs um das Recht gestellt werden. Im übrigen aber — und damit wird die Hauptsache getroffen — muss gegen Jherings Lobrede auf den Streit gesagt werden, dass allerdings unter gewissen Voraussetzungen der Kampf um das subjective Recht *Pflicht ist*, während derselbe unter anderen Voraussetzungen nur als *zulässig*, wieder unter anderen Voraussetzungen als *tadelhaft*, ja als *verwerflich* bezeichnet werden muss. Zur näheren Begründung lässt sich nicht mit Jhering der an sich allerdings für die Beurtheilung des Unrechthuenden und für die rechtliche Abschätzung seiner That sehr wichtige Unterschied zwischen Bewusstsein und unbewusstem Unrecht ohne weiteres verwerthen. Es ist nicht wahr, dass die dolose Handlung des Diebs, Räubers oder auch des die Rückgabe grundlos verweigernden Schuldners eine prinzipielle grundsätzliche Negation des Rechts sei. Freilich, wenn diese Handlungsweise als Maxime des Rechts zur allgemeinen Geltung gelangen würde, so wäre das Eigenthum praktisch und prinzipiell negirt. Aber hieraus folgt noch nicht, dass die Absicht des einzelnen Diebs etc. auf diese Verallgemeinerung ausgehe. Jherings einschlagende Behauptung beruht auf einer Verwechselung der Begriffe; nicht der Dieb etc. sondern der Communist negirt das Eigenthum prinzipiell. Wenn es nun gleich fest steht, dass der dolos handelnde Dieb etc. einer härteren Behandlung werth ist als der bona fide Besitzende, so ist gleichwohl die Hinstellung der unbedingten Pflicht des Angegriffenen, sein Recht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu behaupten, abzuweisen. Insbesondere in Betreff der in dem bezüglichen vorhin erwähnten Anhange beregten Nothwehr ist Jhering, wiewohl concedirt werden muss, dass die von ihm angeführten Ansichten gewisser Criminalisten verkehrt sind, mit dem Vorwurfe der Feigheit zu schnell bei der Hand.

Nicht Bequemlichkeit, sondern *Achtung des Menschen auch im Verbrecher* muss zur rechten Masshaltung leiten, und unter Umständen gehört mehr wahrer sittlicher Muth dazu aus Achtung vor fremden Rechten und Gütern in Selbstüberwindung das Unrecht zu dulden als dazu nur das eigne Ich im Auge habend rücksichtslos um jeden Preis sich selber zu behaupten.

Noch weniger ist die Pflicht der moralischen Selbsterhaltung anzuerkennen in den Fällen, wo der böse Wille des Rechtsverletzers Seitens des Verletzten blos (irrigerweise) vorausgesetzt wird, wiewohl zuzugestehen ist, dass der Irrthum, wofern er entschuldbar ist, zu Gunsten des Verletzten spricht. Freilich sucht sich Jhering gegen den Vorwurf, als befördere seine Theorie die Prozesssucht zu verwahren. Auch nennt er gelegentlich einmal diese Sucht eine Verirrung. Allein wenn er wiederum erklärt, der Bauer, indem er dem übertriebenen Eigenthums-Sinn nachgebe und lieber prozessire als den Vergleich annehme, müsse so handeln und gehorche damit dem eigenthümlichen Gesetze seiner moralischen Selbsterhaltung, ja wenn er die Hingebung und Energie in der Behauptung des Rechts, die auch bei dem Rohesten zu finden, auf eine ideale Auffassung des Rechts zurückführt, somit den, aus mistrauischer Voraussetzung böser Absicht bei dem Gegner, prozesslustigen Bauern als Idealisten hinstellt und bewundert, so macht er es uns doch unmöglich, den beregten Vorwurf zu unterdrücken.

Treten wir der vorliegenden Frage *positiv* näher, so ist das Eintreten des Einzelnen für das subjective Recht dann *nicht zu misbilligen,* wenn dabei nicht die einseitige Willkür und die Eigenmacht des angeblich in seinem Rechte Gekränkten waltet, sondern eine unparteiische dem bestehenden Rechte gemässe Entscheidung im Wege eines geregelten Rechtsstreits, des Prozesses angestrebt wird. *Pflichtmässig* handelt derjenige, der den

Streit, welchen er nicht gesucht hat, durchführt gerade um der Erlangung des Friedens willen. — Eine *Pflichtverletzung* hingegen schliesst der Kampf um das subjective Recht in sich dann, wenn das Festhalten am Recht mit Hintansetzung der Billigkeit und Menschlichkeit geschieht. — Ueberhaupt ist der ideale Rechtssinn nicht darin zu erblicken, dass der Berechtigte mit seinem Rechte eine Art von Götzendienst treibe. Eine ideale Auffassung wird vielmehr die Ausübung des subjectiven Rechts dergestalt unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellen, dass je nach den Umständen bald das Festhalten am Recht und die Ausübung desselben, bald theilweiser oder völliger Verzicht auf die Ausübung oder sogar auf das Recht selber sich als ethische Pflicht ergeben wird.

Angesehen die staatsrechtlichen und politischen Gesichtspunkte Jherings, so läuft auch hier wieder eine Verschiebung des richtigen Gesichtspunkts unter. Wenn der Genannte den Idealismus des Rechts in seinem Sinne mit grösster Entschiedenheit als die sicherste Garantie für das Bestehen des Staats erklärt und im Hinblick hierauf den Satz aufstellt, nicht das Staatsrecht, vielmehr das Privatrecht sei die wahre Schule der politischen Entwickelung eines Volks, indem demjenigen Volke, bei dem es allgemeine Uebung sei, dass Jeder auch im Kleinen und Kleinsten sein Recht aufrecht erhalte, Niemand das Höchste was es habe, nehmen werde: so ist dagegen zu sagen, dass nicht der Gegensatz von Festhalten am Recht und Preisgeben desselben an sich für unsere Frage ins Auge zu fassen, sondern derjenige zwischen dem männlichen festen Einstehen für das Gute und Rechte und dem charakterlosen Zurückweichen vor jedem Hindernisse, das sich der Geltendmachung der eigenen Ueberzeugung entgegenstellt. Jenes feste Einstehen aller kann sich eben so gut darin bewähren, dass um des Guten und Rechten willen das eigne Recht preisgegeben wird, und dieses Zurückweichen

stellt sich uns auch in der moralischen Feigheit desjenigen dar, welcher den etwa pflichtmässig ihm obliegenden Verzicht auf Vortheil und Genuss des eigenen Rechts zu leisten nicht im Stande ist. Das öffentliche Recht und die praktische Politik predigt uns die schwere Lehre von der Resignation viel eindringlicher als das Privatrecht. Darum: nicht das Privatrecht, sondern das öffentliche staatliche Leben ist die wahre Schule der politischen Entwicklung eines Volks, und das öffentliche Leben ist im Stande, die in seinem Gebiete herrschende ideale Anschauung des Rechts auch den Sphären des Privatrechts bis zu einem gewissen Grade mitzutheilen. Aber freilich findet der Egoismus des Rechts im Ganzen mehr in den privatrechtlichen, der Idealismus des Rechts mehr in den öffentlich rechtlichen Verhältnissen Anlass sich geltend zu machen. — Im übrigen ist zu bemerken, dass Jhering mit seiner einseitigen Betonung der behufs der inneren politischen Erstarkung eines Volks erforderlichen Gewöhnung der Einzelnen wie das Festhalten am eigenen Recht sich selber schlägt. Wenn nämlich derselbe einmal unter entsprechenden Voraussetzungen die Fahne des werdenden Rechts gegen bestehende Rechtszustände ergreift, dann aber vorzugsweise dem Bauern wegen dessen im allgemeinen grosser Geneigtheit zum Prozessiren einen idealen Rechtssinn beilegt, so ist zu bemerken dass dieser wenigstens nach bisherigen Erfahrungen in der Regel nicht auf der Seite des politischen Fortschritts, vielmehr auf derjenigen des Stillstandes, des falschen zähen Conservativismus steht.

Anlangend den Kampf des Staats selber um sein Recht, so gelten auch hier die bisherigen Ausführungen mit freilich erheblichen Modificationen. Nicht zu reden nämlich von den der Einrichtung eines geregelten Rechtsgangs vor einem als massgebend anerkannten Richter bei internationalen Streitigkeiten entgegenstehenden äusserst schwer zu überwindenden Hindernissen, tritt

für den Staat die Pflicht der Selbst-Erhaltung in viel grösserem Umfange hervor, als dies bei dem Einzelnen der Fall ist. Allerdings ist es auch hier denkbar, dass der Egoismus der Staatslenker sich selbst und Andere täuschend, die Selbstüberhebung, den Neid, die Habgier unter dem Deckmantel der beregten Selbsterhaltungspflicht spielen lässt. Allein, abgesehen von derartigen Fällen, muss man sagen, dass der staatliche Egoismus Pflicht ist, wenn der Bestand des Staats noch einen Werth hat für seine Angehörigen. Hier lässt sich wirklich von einem incommensurabelen idealen Werthe reden. Ein wohlgeordnetes staatliches Gemeinwesen kann sich nicht selbst aufgeben ohne schwerste Schädigung und Verletzung seiner Angehörigen. Nur dann dürfte der Staat seine eigne Auflösung beschliessen wenn er sich selbst zu einem rechtlich und national homogenen Organismus höheren Ranges auflösen, oder wenn sich einem von innerer *unheilbarer* Fäulniss ergriffenen Staatswesen die Gelegenheit darböte, durch Anschluss an einen gesund aufblühenden Staat dasjenige, was etwa noch von idealen Gütern in ihm vorhanden, zu retten. Wenn Jhering betreffenden Orts sagt, einem Volke, dem man ungestraft eine Quadratmeile entziehen könne, werde man auch die übrigen nehmen, bis es gar nichts mehr habe, woraus dann die Folgerung zu ziehen, dass der Staat in einem scheinbar unbedeutenden feindlichen Angriffe auf sein Recht in der Regel einen Angriff auf seine Existenz zu erblicken und zur pflichtmässigen Selbsterhaltung (wenn auch nicht ohne weiteres durch Anstrebung des äussersten Mittels, des Kriegs) zu schreiten habe: so ist das allerdings wie die völkerrechtlichen Verhältnisse einmal gestaltet sind, im allgemeinen richtig. Doch trifft das von Jhering Hinzugefügte, dass das Volk, welches sich die Quadratmeile ungestraft nehmen lasse, kein besseres Loos, als dass ihm Alles genommen werde, verdiene, nur dann zu,

wenn das bedeutete Nehmenlassen auf feiger Pflicht-Vergessenheit beruhet, nicht aber wenn die Machtverhältnisse so verschieden gestaltet sind, dass Widerstand Wahnwitz wäre. — Aber es gibt auch andere Mächte als fremde Staaten, feindliche Horden oder Völkerschaften, welche den Staat in seiner Existenz bedrohen. Heutzutage insbesondere liegt es nahe, an eine Macht zu denken, welche zugleich als auswärtige und einheimische Gegnerin auftritt, sich auf ihre internationale oder angeblich supranationale Stellung zurückzuziehen sucht, wenn ihr die nationale gefährlich wird, dagegen wieder mit der Staatsangehörigkeit und den daraus fliessenden Staatsbürgerrechten ihrer Untergebenen sich zu decken strebt, wenn die internationale Stellung unbequeme Folgerungen befürchten lässt. Hiermit wird der Kampf zwischen Staat und dem mit der Prätension der Unfehlbarkeit auftretenden Papstthum bedeutet, ein Kampf, in dem es sich recht eigentlich um Existenzbedingungen des Staats und zugleich ganz unmittelbar um die Wahrung der höchsten sittlichen Güter der Einzelnen handelt. Wenn irgend wo, so war es in diesem Falle für den Staat Gebot und Pflicht den vom Papstthum heraufbeschworenen Kampf aufzunehmen.

Schliesslich erübrigt es noch ein Wort zu sagen darüber, wie Herr Prof. Dr. Geyer den betreffenden Orts aufgewiesenen Vorwurf Jherings gegen Herbart zurückweist. Freilich ist die gesammte Schrift Geyers, der als Schriftsteller in der von Herbart eingeschlagenen Richtung eine anerkannte Stellung einnimmt, schon an sich selbst die beste Widerlegung des bedeuteten Vorwurfs. Allein gegenüber der von Jhering beliebten in der That enormen Entstellung der Lehre Herbarts bedurfte es freilich des bezüglichen ausdrücklichen Entgegentretens.

Jhering tadelt, dass Herbart die Aesthetik und nicht richtiger Weise die Ethik als Boden des Rechts hinstelle. Aber wer in aller Welt hat es denn ein-

dringlicher und öfter gesagt, dass die Ethik der Boden des Rechts sei, als Herbart? Ja man muss sagen, die ganze Art und Weise wie dieser grosse Philosoph das Recht als integrirenden Theil der Ethik behandelt, gehört zu seinen charakteristischen Eigenthümlichkeiten. Die Sache ist eben die: Herbart unterscheidet zwischen Aesthetik im weiteren und Aesthetik im engeren (gewöhnlichen) Sinn des Worts. Letztere gehört neben der Ethik oder der praktischen Philosophie in das ganze Gebiet der ersteren. Somit sind sämmtliche ethische Begriffe ästhetische. Und das ist auch das Richtige, denn im letzten und tiefsten Grunde beruhet die Erfassung des sittlich Guten auf dem unbefangenen unwillkürlichen Wohlgefallen an demselben, mit anderen Worten, es ist eine Sache des sittlichen Geschmacks-Urtheils. Dieses, was freilich ein Jeder, der Herbart auch nur einigermassen kennt, weis, muss Geyer dem Professor Jhering gegenüber geltend machen. Ferner muss jener diesem gegenüber es betonen, was gleichfalls ein jeder Kenner Herbartscher Lehre weis, dass Herbart weit davon entfernt ist, das Gefallen an dem erhebenden Kampfe, in welchem die Person Alles einsetzt für ihr eigenes Recht oder das der Nation, schlechthin in Abrede zu stellen, dass derselbe vielmehr sogar z. B. die *Tapferkeit* der streitenden Person dann, wenn sie für eine schlechte Sache kämpft, mit Wohlgefallen ansehen lehrt, das Wohlgefallen aber sich steigern muss da wo die edle Gesinnung in der aufopfernden Hingabe an eine gute Sache Gegenstand der Betrachtung ist. Insbesondere muss Geyer eigene Worte Herbarts anführen, in denen sich ein höchstes Wohlgefallen an der Bereitschaft zum Kampfe für das Vaterland anno 1813 ausspricht. Aber freilich — und das weist Geyer treffend auf — lehrt Herbart genau scheiden. Es ist nicht dieses das Wohlgefallen Erregende, dass *gestritten* wird, dass Zwietracht, Hader, Uneinigkeit unter den Menschen herrscht; im

Gegentheil der Streit an sich selbst und die Erregung des Streits, von welcher Seite sie auch komme, misfällt, während allerdings die im Streite etwa bewährte aber keineswegs vom Streite abhängig zu denkende Tugend wohl gefällt.

Der geneigte Leser wird hoffentlich aus vorstehender Relation ersehen, dass Geyer den von ihm selber nicht erregten Kampf in Wohlgefallen erregender Weise aufgenommen und durchgeführt hat. Jherings im übrigen mit Geist, Gewandtheit und in schwunghaft schönem Styl durchgeführte Schrift, ein fortdauerndes bellum omnium contra omnes verkündend, stellt in einseitiger, zudem von unzähligen Widersprüchen durchwobener Fassung das Recht als das einzig normirende Prinzip hin (Fiat iustitia, pereat mundus). Geyer dagegen in seiner schönen vom Geiste des Friedens durchhauchten Abhandlung weist die Gebundenheit des Handelns an der Gesammtheit der ethischen Ideen auf.

Dass die Jheringsche Theorie sich in weiteren Kreisen Geltung verschaffe, ist eben nicht zu besorgen. Die neuere Zeit ist nicht arm an schnell auftauchenden, vielfach bewunderten literarischen Erscheinungen, die gleichwohl bald der Vergessenheit anheimfallen. Aber es ist Schade, wenn ein Mann von unleugbar hoher Begabung so irreleitend auftritt. Inbesondere wäre es zu wünschen, dass die jungen Studirenden, unter denen allem Anscheine nach — und wie nicht zu bezweifeln ist, wegen seiner sonstigen Wirksamkeit mit Recht — Jhering in grossem Ansehen steht, sich von ihrer etwaigen Begeisterung für dessen vorliegende Schrift durch die gesunde Entgegnung Geyers auf rechte Bahnen weisen liessen.

F. A. Fienemann.

Gross, Dr. *Hanns. Entwurf einer Rechts-Entwickelung.* Graz 1873. Druck und Verlag „Leykam Josefsthal." 40 S. Ldprs. 8 Ngr.

Die Entwickelung des Rechts ist unseres Erachtens in der Art zu zeichnen, dass von der sittlichen Idee des Rechts ausgegangen und dasselbe objectiv als die dem absoluten Misfallen am Streite entsprechende Uebereinstimmung mehrerer Willen, als die Regel zur Vermeidung des Streites gedacht wird. Hieraus lässt sich unschwer der Begriff des subjectiven Rechts entwickeln als der Befugniss gewisse Dinge zu thun oder zu unterlassen in der gesicherten Erwartung, dass in jenem Thun oder diesem Unterlassen ein Anlass zum Streite nicht ersehen werde, und andrerseits in derselben Erwartung gewisse Handlungen und Unterlassungen Anderer zu fordern, eine Bestimmung, wornach sich die allgemeine die Sphäre des Rechts bezeichnende Weisung ergibt, dass ein Jeder den Umfang, die Art und den Inhalt seiner, einem fremden Willen gemachten Zugeständnisse, als unverbrüchliche Norm seines Verhaltens gegen ihn betrachte. Ein Weiteres der Aufgabe würde dann der in folgerichtiger Durchführung der Idee des Rechts zu gebende Nachweis sein, dass alle Rechte ursprünglich *persönliche* seien, d. h. dass sie zunächst bestimmten Personen gelten, welche und inwiefern und wie sie darüber übereingekommen; ferner, dass alles dasjenige was geeignet ist ein Gegenstand widerstreitender Dispositionen zu werden, sei es irgend welche Sache oder sei es irgend welche Leistung, auch *Object* des Rechts werden könne, und dass dies auch da gelte, wo etwaige Verletzungen vorliegen, die sich nicht in sinnlich nachweisbaren Veränderungen kund geben als z. B. bei Verläumdung, Entziehung des Vertrauens u. s. f.; minder nicht, dass alles Recht *positiv* sei, also, um als Recht gelten zu können, irgendwie einmal gemeinschaftlich

festgesetzt und anerkannt werden müsse, woraus dann insbesondere zu folgern, einmal dass das subjective Recht als auf Uebereinkunft beruhend *veränderlich* sei, und sodann dass es *angeborene und ursprüngliche Rechte nicht* gebe. — Ein Ferneres der Aufgabe würde bestehen in dem Aufweise der Forderung bestimmter, ausdrücklicher und klarer gegenseitiger Willensverträge zur Begründung erwünschter sicherer Rechtszustände, und in dem anderen, dass die allerdings erforderliche Erzwingbarkeit des Rechts nicht unmittelbar in der Idee des Rechts liege, sondern anderweitig zu construiren sei. — Hiermit würde der Uebergang zur Hereinziehung der Rechts-Gesellschaft und weiter daran geschlossen der einschlagenden Aufgabe des Staats in den Kreis der Betrachtung gegeben. Auch würde es der übersichtlichen Angabe betreffend Eintheilung des gesammten Rechtsgebiets bedürfen. Doch lassen wir das Nähere über dies alles hier auf sich beruhen. Nur das sei noch mit wenigen Worten angefügt, dass freilich eine historische Erörterung betreffend mancherlei Beeinflussung der Rechtsbildungen durch Religion, Volksthümlichkeiten, Cultur-Zustände etc. für die Darlegung fraglicher Entwickelung nicht zu beanstanden sein dürfte, desgleichen wie es der Beachtung werth ist, dass einzelne Rechte entweder auf Anlass eingebrochenen Streits, oder aber ohne solchen Anlass auf dem Wege der Bethätigung des guten Willens lediglich dem Streite vorzubeugen, entstehen können (wie sehr eine einseitige Betonung der einen oder der anderen Art der fraglichen Entstehung zu schiefer Lehrbildung führt, braucht hier nur eben angedeutet zu werden).

Sehen wir hiernach auf den Inhalt und den Gedankengang der vorliegenden Schrift, so müssen wir allerdings sagen, dass darin den bedeuteten Anforderungen nicht entsprochen wird. Herr Gross behandelt seinen Gegenstand in folgendermassen überschriebenen acht

Abtheilungen: Die Beziehungen des geistig Geschaffenen zu einander; Stellung des Rechts; Ueberblick auf die verschiedene Beeinflussung des Rechts; Stellung und Aufgabe einer Rechts-Philosophie; Entstehung des Rechtsbegriffs; die Gliederung des Rechts; Stellung und Aufgabe des Menschen; das Verhältniss von Recht und Moral. Den gesammten Gedankengang, wie er vorstehend aufgewiesen, zu verfolgen würde zu weit führen. Fassen wir nur einige Hauptpunkte zur Charakterisirung dessen, was der Verfasser will, ins Auge. In der Abtheilung: „Stellung und Aufgabe einer Rechts-Philosophie" spricht er sich — worin man ihm nur beipflichten muss — gegen die *idealistische* Rechtsphilosophie aus, stellt aber in deren Gegensatz nicht eine betreffende *realistische*, sondern eine *materialistische* Anschauung hin. Dabei bezieht er sich auf den heutigen Standpunkt und die erstaunlichen Erfolge der Naturwissenschaften, freilich — wie er sagt — nicht um die Annahmen dieser Wissenschaften zum Ausgangspunkte der hier einzuführenden Erörterungen zu machen. Nur in formaler Beziehung sollen die Naturwissenschaften hier Norm gebend sein, nämlich in Beziehung auf die Art und Weise wie dieselben ohne Zuhilfenahme übersinnlicher und selbstthätiger Kräfte die Erscheinungen erklären und bestimmen. Aber im späteren Verlaufe der Entwickelung, in dem Abschnitte, welcher von der Stellung und Aufgabe des Menschen handelt, wird denn doch auch quoad materiam die Naturwissenschaft als Norm geltend eingeführt, insofern die Resultate derselben hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Thier dem ersteren die richtige Behandlung des letzteren ans Herz legen und vorschreiben sollen. Doch davon vorerst noch nicht weiter. Wie ist nun nach Herrn Gross der Rechtsbegriff entstanden? In der mit entsprechender Uebersicht versehenen Abtheilung heist es: „Gehen wir nun zurück in eine Zeit, in welcher wir ein Ge-

schlecht von Menschen in seiner allerersten Entwickelung begriffen finden, so ist es natürlich, dass wir von einem Erwachen von „Rechts-Ideen“ so lange nicht werden sprechen können, als wir blos ein einziges Individuum annehmen wollten.“ Wir wollen mit der Ausdrucksform vorstehenden Satzes nicht rechten und dem Verfasser darin beistimmen, dass er bei der fraglichen Setzung von vorne heraus auf die Gesellschaft reflectirt, mithin nichts wissen will von angeborenen Rechten, Urrecht und dergl. mehr. Aber wenn er sogleich fortfährt: „Mit dem Begriffe des Rechts ist untrennbar verbunden der Gedanke des „In-Ordnungbringens“ oder „Unordnungverhütens“ — durch Recht wird geregelt, es werden Schranken gezogen und gewisse Kreise des Bewegens angewiesen; von all diesen kann aber nicht gesprochen werden, so lange es nichts zu ordnen gibt, so lange jenseits einer allenfalls gezogenen Schranke nicht der Wirkungskreis eines anderen Individuums beginnen würde, so lange Collisionen wegen Mangels eines zweiten Subjects nicht befürchtet werden könnten:“ so wird uns die Zustimmung aus nahe liegenden Gründen schon sehr bedenklich erscheinen müssen. Wenn wir nun aber weiter lesen, dass selbst dann, wenn mehrere Individuen neben einander gedacht werden, von einer Entstehung von Rechtsbegriffen nicht die Rede sein könne, insolange ein Ueberfluss materieller Güter, soweit die existirenden Menschen ihrer bedürften, vorhanden gewesen; dass erst der Mangel habe eintreten müssen, darnach die Einen es vorgezogen, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse mit ihnen zu Gebote stehender Macht in den Vorräthen Anderer zu suchen, die Anderen dies Vorgehen gegen das von ihnen selbst Erarbeitete höchst unbequem gefunden und demnach durch Vereinbarung gegen die Macht der Ersteren eine grössere Macht geltend zu machen gesucht etc., und erst sonach die Entstehung von Rechtsbegriffen (zunächst über das

Mein und Dein des materiellen Besitzes) zu erklären sei, so bedarf es des weiteren Commentars nicht. Herr Dr. Gross verwirft mit den angeborenen Rechten zugleich eine sittliche Idee des Rechts, kennt auf angeregtem Gebiete nur ein Utilitätsprinzip, verkündet mit Spinoza und Hobbes, welche beide freilich auf anderem Wege, nämlich auf demjenigen der Setzung der Freiheit als des Urrechts, zu demselben Resultate kamen, das bellum omnium contra omnes als den eigentlichen Zustand des Rechts. Mit welchem Entzücken muss Herr Dr. Hanns Gross das Buch von Jhering: „Der Kampf ums Recht“ gelesen haben oder etwa demnächst lesen, da dieser Letztere von einer ruhigen Entwickelung des Rechts nichts wissen wollend, sogar dahin schreitet, den Streit als integrirendes Moment des Rechts zu behaupten!

Einer eingehenderen Widerlegung der fraglichen Sätze des Verfassers dürfen wir uns enthalten; die Andeutung der Widerlegung ist bereits in den Anfangs dieser Recension hingestellten positiven Bemerkungen gegeben.

Es könnte mit diesem Gesagten schon der Schluss gemacht werden unter Anfügung des bekannten: Sapienti sat! Aber es dürfte nicht ohne Interesse sein, auf zwei der Verhältnisse zu sehen, auf die Herr Gross seine Theorie in Anwendung gebracht wissen will. Das erstere ist dasjenige zwischen dem Staate und der Religionsgesellschaft, das andere dasjenige zwischen Menschen und Thieren.

Bezüglich des ersteren muss zuvörderst darauf hingewiesen werden, wie er in dem: „Ueberblick auf die verschiedene Beeinflussung des Rechts“ überschriebenen Abschnitte mit starkem Nachdrucke von dem „Riesigen im Genie Moses“ spricht, eines Mannes, der alle möglichen physikalischen Kenntnisse zu seinen Thaten zur Verfügung gehabt, der eine glänzendste Kenntniss von

Elektricität und Sprengmitteln verrathen, der als Geograph, Jurist und Arzt gleich gross gewesen und bei dieser gesammten Tüchtigkeit mit beispielloser Selbstüberwindung sein eignes Ich in den Hintergrund zu stellen und seine geistvollsten Anordnungen unter dem Ausspruche Gottes: „denn ich bin der Herr“ zu schliessen befähigt gewesen sei, darnach spricht er auch von der Vermischung des Religiösen und des Rechtlichen bei den Griechen, Römern und Deutschen ohne auf dies alles näher einzugehen, auch ohne es weiter zu urgiren, dass man bei demjenigen was über die Wirksamkeit Moses von Herrn Gross gesagt ist, sich schwerlich des Gedankens an den dem Kaiser Friedrich II. — ob mit Wahrheit oder nicht? — zugeschriebenen Ausspruch über die drei grossen Impostores, die die Welt am Narrenseile geführt haben, enthalten kann, und dass mit der fraglichen Grossschen Fassung ein wenigstens auf dem Gebiete der Theologie überwundener Standpunkt gezeichnet wird, wollen wir mit dieser Hinweisung nur constatirt haben, wie der Verfasser den religiösen Anschauungen einen erheblichen Einfluss auf die Rechtsbildung beigelegt hat. Sonach muss es aber Wunder nehmen, wenn es später in dem Abschnitte: „Die Gliederung des Reehts“ als ein erfreuliches Ziel in nahe Aussicht gestellt wird, dass der Staat zwar auf die organisatorische Gliederung der Religionsgesellschaften ein besonderes, hauptsächlich polizeiliches Augenmerk allezeit haben müsse, die Gewährung des Schutzes aber auf dem angeregten Gebiete völlig beanstanden und damit den Begriff der sog. Religionsverbrechen aus dem Straf-Codex streichen werde. Der Engländer Buckle in seinem im übrigen des Trefflichen und Tüchtichen sehr viel enthaltenden — wegen frühen Todes dieses Schriftstellers unvollendet gebliebenen — Werke über die Geschichte der Europäischen Civilisation, spricht der Religion allen förderlichen Einfluss auf die

Civilisation ab, ja versucht nachzuweisen, wie dieselbe immer nur hemmend gewirkt habe und betont dabei besonders das bei jeder Religions-Gesellschaft, sobald sie sich staatlichen Schutzes erfreut habe, hervorgetretene Streben in hierarchischer Weise in die staatlichen Verhältnisse einzugreifen. Concediren wir in letzterer Beziehung was zu concediren ist, das von Buckle Behauptete ist damit nicht erwiesen. Jeden Falles ist aber unter solchen Meinungen die Ansicht von der Zurückziehung des betreffenden Staats-Schutzes erklärlich, während diese Ansicht, auch von dem Standpunkte des Utilitäts-Prinzips des Herrn Dr. Gross als im Widerspruche mit desselben eignen vorher angeführten Sätzen über den Einfluss der Religion auf fraglichem Gebiete stehend erscheinen muss. — Ob das von Herrn Gross in nächster Zukunft Erwartete (bekanntlich ist ja der Ausdruck dieser Erwartung ein Stichwort in gewissen Kreisen geworden) eintreten werde, können wir nicht wissen. Aber nach unseren zuvor hingestellten einschlagenden positiven Anmerkungen, wie nach unserer Fassung des Staats, als der umfassendsten Gesellschaft, welche alle übrigen auf ethischer Grundlage beruhenden Gesellschaften entweder in sich aufnimmt oder sich wenigstens mit ihnen berührt, und denselben in Vertretung der sittlichen Ideen den geeigneten Schutz zu verleihen hat, zusammengehalten mit der Bedeutung der Religions-Gesellschaft, können wir das Richtige eines beregten Zustandes nicht erkennen.

Des anderen der Verhältnisse, für dessen Wohlgestaltung Herr Dr. Gross die richtigen Masse in seinem Rechts-Prinzipe, gestützt auf die Naturforschung, finden will, ist schon gelegentlich früher in Kürze Erwähnung geschehen. Herr Gross sagt in dieser Beziehung in dem Abschnitte: „Stellung und Aufgabe des Menschen“, dass es nach dem „riesigen Aufschwunge“, den die Natur-

wissenschaft in den wenigen letzten Jahren genommen, mit völliger Gewissheit feststehe, dass ein essentieller Unterschied zwischen Menschen und Thier nicht existire. Dies sei mit auch dem Laien vollkommen einleuchtenden Gründen unterstützt, und Gründe dagegen vorzubringen seien wir weder berufen noch im Stande. Was da von der essentiellen Gleichheit des Menschen und des Thieres gesagt ist, ist nun jeden Falles ein ganz Anderes als was in dem auch von uns zugestandenen Satze bedeutet wird, dass nämlich das in der Thierwelt zu erkennende Verstellungsvermögen — wie es insbesondere bei den vollkommneren Thieren vorhanden — von demjenigen des Menschen nicht *wesentlich*, sondern nur dem *Grade* nach verschieden sei. Hierbei bleibt jedenfalls eine feste nicht zu überschreitende Grenze zwischen den beiden beregten Klassen der Wesen stehen. Wenn aber Gross unter Berufung auf die übereinstimmenden Resultate der neueren Naturforschung einen betreffenden essentiellen Unterschied leugnet, so verräth er damit — ob auch nicht den bestimmten Ausdruck gebrauchend — seinen Standpunkt des Darwinismus oder einer ähnlichen Theorie. Lassen wir die Frage, ob wirklich die Ansichten der bedeutenderen Naturforscher von Fach — mit Ausnahme eines Einzigen, des alten Agassiz —, wie Herr Dr. Gross es behauptet, in beregter Hinsicht übereinstimmen, auf sich beruhen, fragen wir auch nicht weiter nach, ob es das Richtige und der Würde des Menschen Entsprechende sei, sich von einer Wissenschaft, die doch, mindestens gesagt, in sehr vielen Fällen bereits in letzterer Zeit gewonnene Resultate wieder aufzugeben, genöthigt gewesen (wobei wir nur auf die vortreffliche Schrift: „Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung, beleuchtet von O. Flügel. Leipzig Louis Pernitzsch 1865“ verweisen) gleichsam ins Schlepptau nehmen zu lassen: hier handelt es sich nur darum wie

Dr. Gross die Naturwissenschaft gebraucht, um von ihren nach ihm als unbestreitbar geltenden Resultaten, Rechtsnormen für das Verhalten des Menschen gegen das Thier zu finden. „Wenn wir“ — so sagt er — „nun heute auf dem Standpunkte stehen, uns gegen die Thiere blos dem Grade nach als höher entwickelte Organismen zu stellen, so müssen wir aber auch um so mehr fragen, wodurch wir die so lange geführte Herrschaft noch weiter begründen. Die Antwort finden wir in dem beinahe schon banal gewordenen, aber alles durchdringenden, sich immer und überall geltend gemachten Ausdrucke: „Der Kampf ums Dasein.“ Also wieder das Utilitäts-Prinzip! Wieder der Schlacht-Ruf: bellum omnium contra omnes! Hüte man sich nach Herrn Gross! Rotte man die schädlichen Thiere nicht völlig aus; das eigne Dasein wird damit gefährdet, denn die Thiere beregter Art bringen auch Nutzen, und wir können ihrer nicht ganz und gar entbehren. Quäle man die Thiere nicht; denn der Mensch ist physisch angesehen der Schwächere; es ist schon vorgekommen, dass ganze Völker in dem Kampfe gegen die Thiere den Kürzeren gezogen haben; ergo: Alles werde massvoll und weise angestellt damit der Mensch sein Dasein wahre!

Von einer sittlichen Idee, hier derjenigen des Wohlwollens, welche freilich auch als die herrschende in einem gesammten System, unter Umständen unter Anlehnung an das Recht und von dieser die Form entlehnend, geltend zu machen ist, wird in der Darstellung vorliegender Schrift nichts gefunden.

So weit von der Rechtslehre des Herrn Dr. Hanns Gross in Graz.

F. A. Fienemann.

Siebeck, Dr. *H. Untersuchungen zur Philosophie der Griechen.* Halle, 1873. 8. XIII und 289 S. Ldpr. 2 Thlr.

Diese Untersuchungen enthalten vier Abhandlungen: 1. Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik. 2. Platos Lehre von der Materie. 3. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. 4. Der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie. Ueber den Zweck dieser Untersuchungen spricht sich die Vorrede S. V also aus: „Nachdem gerade der Philosophie der Griechen in jüngerer und jüngster Zeit umfassende und abschliessende Darstellungen wiederholt und in derjenigen Mannichfaltigkeit der Methode zu Theil geworden sind, welche hinreicht, um auch den verschiedenartigsten Ansprüchen und Bedürfnissen auf diesem Gebiete Genüge zu leisten, dürfte es vorläufig der Arbeit der Einzelforschung wieder in erster Linie aufgegeben sein, das ausgedehnte und reiche Feld weiter zu bestellen."

Am wichtigsten scheinen uns die zweite und vierte Abhandlung. Die zweite beschäftigt sich mit den zwei Fragen: a. Was hat Plato unter der Materie verstanden und b. welche Stellung nimmt dieselbe in seinem Systeme ein?

a. In den Dialogen findet sich eine ganze Anzahl scheinbar sehr verschiedener Ausdrücke, die auf das materielle Prinzip bezogen werden müssen; die Ausführungen in Timäus sind nur ein Theil der hierher gehörigen Erörterungen und ihr begrifflicher Zusammenhang mit dem, was im Philebus über das *ἄπειρον*, im Sophista über das *ἕτερον*, im Parmenides über *τὰ ἄλλα*, in der Republik über das *ἄγνωστον* und in den bezüglichen Berichten des Aristoteles über das *μέγα καὶ μικρόν* gesagt ist, sind mehr oder weniger zweifelhaft. Die Abhandlung weist nun nach: 1) dass je nach der verschiedenen

prinzipiellen Bedeutsamkeit, welche der Idee als logischer, metaphysischer und naturphilosophischer Einheit zukommt, auch der Begriff der Materie bei Plato sich zu einer dreifachen Art der Gegensätzlichkeit besonders gestaltet, und zwar so, dass das *ἕτερον* des Sophista den logischen, das *ἄπειρον* des Philebus den metaphysischen und die *ὕλη* resp. *χώρα* des Timäus den naturphilosophischen Gegensatz zur Idee bildet. 2) Dass trotz dieser specifischen Verschiedenheit der prinzipiellen Ausgestaltungen des materialen Prinzips bei Plato doch eine derselben zu Grunde liegende generische Gleichheit der Auffassung in der Vorstellung der *Räumlichkeit* resp. eines intelligiblen Analogons derselben besteht. Die Ansicht, dass bei Plato irgendwo die Materie als etwas Anderes denn als räumliche Extension bez. als Umfangs-Sphäre des Allgemein-Begriffs aufzufassen sei, wird zurückgewiesen. S. 126: „Alle drei Modificationen des materialen Prinzips stammen von einer Grundanschauung und diese ist *die abstracte Form der Räumlichkeit*, die ihre zertheilende und vervielfältigende Kraft ebensowohl an den Erscheinungen wie an der Gliederung der Allgemeinbegriffe erweist; es ist die *Möglichkeit des Mehr oder Weniger*, die sich darstellt 1) in der räumlich extensiven Aufnahme einer unbestimmten Menge sämmtlicher Abbilder der Idee (im Timäus), 2) in der aller Gliederung des gewordenen Seins zu Grunde liegenden quantitativen und (wenn auch erst in zweiter Linie) qualitativen Unbestimmtheit, die der Begrenzung (*πέρας*) wartet, um aus der ins Unendliche gehenden extensiven wie intensiven Steigerungs- und Verminderungsfähigkeit zur Massbestimmtheit zu gelangen (im Philebus), 3) in der Thatsache, dass jeder Begriff mit sich selbst zugleich einen „Umfang“ setzt, indem er a) als Gattung seine Arten unter sich befasst und b) durch seine einzelnen verschiedenen Merkmale selbst wieder als ein Glied verschiedener anderer

Umfänge angesehen werden kann (im Philebus und Sophista).“ Hiernach gibt es auch innerhalb der Ideenwelt selbst ein Analogon der Materie.

Die vierte Abhandlung sucht einen Zusammenhang zweier Systeme aufzustellen, den man bisher nicht in seiner ganzen Continuität erkannt hat, nämlich den zwischen der Naturphilosophie der Stoa und der des Aristoteles. Es wird gezeigt, dass die hierher gehörigen Ansichten der Stoiker, sowohl die allgemeinen und prinzipiellen als die in einzelnen wesentlichen Bestimmungen sich kundgebenden (darunter z. B. von der *εἱμαρμένη*, dem *ἡγιμονικόν*, über den Menschen- und Gestirnpolen, von der Körperlichkeit alles Seienden, vom Feuer) nicht zunächst, wie meist angenommen wird, durch ein unmittelbares Zurückgreifen auf Heraklits Ansichten sich gebildet haben, sondern directe Fortbildungen aristotelischer Lehren sind. Es wird ausführlich gezeigt, wie weit schon bei Aristoteles die Lehre von der Welt als einem einheitlichen, beseelten, lebenden Wesen ausgebildet war und wie die Umbildung seiner Lehre von der Transcendenz des Göttlichen zu dem Pantheismus der Stoiker schon an bedeutend entwickelte Keime in den Schriften des Aristoteles selbst anknüpfen konnte. Die Entwickelung der Speculation nach der genannten Seite hin lässt sich noch durch die peripatetische Schule hin deutlich verfolgen.

Die dritte Abhandlung ist eine Bearbeitung der den Lesern dieser Zeitschrift aus dem 9. Bande bekannten Untersuchung: Aristoteles über die Ewigkeit der Welt.

Teichmüller, Prof. *G. Ueber die Unsterblichkeit der Seele.* Leipzig, Duncker und Humblot. 1874. XII u. 206. S. Ldprs. 1 Thlr.

Die Gründe, mit welchen hier die persönliche Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird, sind zwar bereits anderwärts zum Theil vollständiger und schärfer vorgetragen, zum Theil auch wohl dem gemeinen Bewusstsein noch näher gebracht worden, gleichwohl kann dieses Buch in Ansehung der Hauptpunkte, die hier in Betracht kommen, bestens empfohlen werden, zumal es auch, da es für weitere Kreise bestimmt, im Ganzen angenehm zu lesen ist.

Der Gang der Untersuchung ist kurz folgender: Ein Accidenz ist nichts ohne eine Substanz, deren Accidenz es ist. Jede Kraft ist ein Accidenz und weist somit nothwendig auf eine selbständige Substanz hin. Ob Ein Seiendes oder mehrere Seiende anzunehmen sind, wird hier weiter nicht untersucht, doch redet der Verfasser durchweg so, als ob er von der Mehrheit der ursprünglichen Wesen, von der Atomistik überzeugt wäre. Es fragt sich nun: ist die Seele Substanz oder Accidenz? Die einzelnen geistigen Acte fallen unter den Begriff eines Accidenz, darum muss eine Substanz angenommen werden, welcher die einzelnen geistigen Thätigkeiten als Accidenzen inhäriren. Es wird nun ganz richtig auseinander gesetzt, dass weder der ganze Leib, noch das gesammte Nervensystem noch ein materielles Atom, sofern es wieder aus einzelnen Atomen zusammengesetzt ist, die geistige Substanz sein kann. All diesen Annahmen steht die Thatsache der Einheit des Bewusstseins entgegen. Unsere Vorstellungen an verschiedene Atome als Träger vertheilt gedacht, würden sich verhalten, wie mehrere Personen, von welchen die eine den einen, die andere einen andern Gedanken dächte. Soll eine einheitliche Anschauung oder ein

Schluss zu Stande kommen, so geschieht dies nur dann, „wenn ein und dieselbe Person d. h. ein und dasselbe urtheilende Subject die betreffenden Vorstellungen zur Einheit zusammenfasst. . . . Das geistige Leben, welches in einer durchgängigen Vergleichung aller Vorstellungen beruht, erfordert deshalb eine einfache Substanz, in welcher das Viele ineinander, nicht blos nebeneinander ist.“ Da nun die Vorstellungen in der Seele trotz des allgemeinen Stoffwechsels beharren, so kann die Seelensubstanz nicht ein Atom des Leibes sein, sondern „die Seele ist dem Leibe gegenüber eine eigene *selbständige* Substanz.“ Doch erzeugt die Seele die Vorstellungen nicht spontan aus sich selbst, „denn ohne Ursache würde die Seele nicht zur Wirkung gekommen sein. Diese Ursachen, welche der Seele Gelegenheit zur Function geben, sind offenbar unser Leib und die auf diesen von der Aussenwelt eindringenden Reize.“ Die Vorstellungen sind in der Seele theils bewusst, theils unbewusst. Diese letzteren sind aber nicht aus der Seele verschwunden, sondern nur latent geworden.

Die Unsterblichkeit der Seele der Substanz nach versteht sich nun von selbst, „da das Seiende nicht zum Nichtsein kommen kann, ebensowenig wie das Nichtseiende zum Sein.“ Die Fortdauer des persönlichen Individuums nach dem Tode macht der Verf. wahrscheinlich, indem er auf das Beharren der Vorstellungen während des Lebens trotz des Stoffwechsels hinweist und darauf, dass das Vergessen nur begreiflich wird unter der Voraussetzung des Beharrens der Vorstellungen in der Seele trotz der Hemmung.

Diese Erörterungen enthalten ohne Zweifel die Hauptgedanken, welche bei der Frage nach der Unsterblichkeit in Betracht kommen, sie sind ganz im Sinne der realistischen Metaphysik Herbarts vorgetragen und haben auch nur Bedeutung, wenn sie in diesem

Sinne verstanden werden, wie dies der Verf. auch bis dahin dem Anscheine nach thut.

Aber auf das bisher Erörterte müssen wir auch unsre Empfehlung des Buches beschränken, denn im weitern Verlauf springt der Verf. plötzlich von dem anfänglichen Gedankenzuge ab, nimmt nach der Weise seines Lehrers Lotze pantheistisch-idealistische Momente in sein Denken auf und weis nicht, dass er damit alle bisher vorgetragenen Gründe für die Unsterblichkeit völlig illusorisch macht. Nachdem bisher, wie es schien im vollen Ernst von Atomen, von der Seele als einer Substanz, etwas Selbständigen dem Leibe gegenüber geredet ist, wird dann mit einemmale gesagt: „die Seele hat ihr Sein in Gott. Wenn wir die Seele in Gott setzen, so können wir keine substantielle Verschiedenheit annehmen, sondern Gott ist das Sein der Seele, und ihre Eigenheit im Verhältniss zu anderen Seelen ist nur die individuelle Anschauung von diesem Sein, das Gefühl und Wissen und Thun aus dem Standpunkte des Theils im Verhältniss zum Ganzen. . . Die Seele ist Gott in seiner individuellen Form, wie er als selbständiger Theil sich unter der Form der Zeit, das ewige zeitlose Ganze oder Vollkommene zur Anschauung und That bringt.“

Und was ist der Grund, warum der Verf. plötzlich zum Pantheismus überspringt? „Offenbar können wir als uns selbst nur das betrachten, was uns ausschliesslich eigenthümlich ist; was aber in uns ebenso wie in allen andern vorhanden ist, kann nicht unser sein, kann nicht unsere individuelle Selbständigkeit ausmachen.“ Der andre Grund zur Annahme des Monismus lässt sich etwa so ausdrücken: Wechselwirkung ist nur zwischen Gleichartigen möglich, gleichartig ist aber nur das substantiell-Identische. „Es müssen demnach alle Substanzen oder Atome der uns als materiell erscheinenden Welt nur Zustände einerlei Wesens sein und nur als verschiedene

Thätigkeiten oder verschiedene Entwickelungsstufen desselben Wesens vorgestellt werden.“ Die Weltanschauung des Verf. ist also kurz diese: Es gibt nur Ein Seiendes, Gott, alles, was wir als Substanz zu bezeichnen pflegen, ist nur eine Thätigkeit, ein Zustand dieses Einen, alle diese Zustände, welche wir z. B. Steine, Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w. nennen, sind geistartig, haben eine Art „Ichheit“, sie erscheinen uns nur als materiell, wie wir selbst wieder andern als materiell erscheinen. Alle sogenannten Wesen sind in steter Vervollkommnung begriffen, unsere Seele hat z. B. alle andern niedern Stufen des Daseins durchlaufen. Von einem Acte der Beseelung kann keine Rede sein, sondern dasjenige Atom des Leibes, welches bis zur Geburt am weitesten entwickelt war, vervollkommet sich bis zur bewussten Seele. Auch nach dem Tode entwickelt sich diese Seele fort, doch so, dass das einmal erwachte Bewusstsein nie verloren geht.

Es ist offenbar, der Verf. sucht zwei ganz entgegengesetzte Weltanschauungen zu verschmelzen, von denen aber die eine die andre unbedingt ausschliesst.

Ist es dem Verf. Ernst mit dem Monismus, was soll dann die Erörterung von der Selbständigkeit, der Substanz der Seele? Das, was er erst als Substanz bezeichnet, wird dann zum Accidenz, die Seele wird zum Accidenz der Einen Substanz: nur für diese wäre die Unsterblichkeit erwiesen; ganz illusorisch werden die Gründe, welche er anfänglich für die Selbständigkeit der Seele anführt. Wie passt ferner zum Monismus die Annahme einer Wechselwirkung unter den Substanzen, diese kann nur eine Wechselwirkung unter den einzelnen Zuständen des Absoluten bedeuten; diese Zustände aber können in letzter Linie nicht auf einer Wechselwirkung, sondern nur auf einem spontanen Acte oder absolutem Werden der Einen Substanz beruhen. Warum ferner thut der Verf. so spröde gegen

den Spinozismus, und sagt: „dass darin alles gespenstisch leer und haltlos ist, ein blosser logischer Schein?“ Jeder Unbefangene muss doch gestehen, dass wenn ja ein Unterschied zwischen der metaphysischen Grundlage des Verfassers und der Spinozas ist, dieser lediglich in Worten bestehe. Mehr als er selbst glaubt, spricht der Verf. aus Erfahrung, wenn er sagt: „dass der Spinozismus ganz bezaubernd auf die Geister wirkt.“

Im übrigen brauchen wir uns wohl kaum länger bei der Besprechung des hier in Rede stehenden Monismus aufzuhalten, da derselbe in allen Punkten genau mit den metaphysischen Ansichten Lotzes zusammenfällt.*)

Philosophische beschouwingen strekkende ter bestrijding van het Nihilisme. Haarlem J. de Haan. 1873. 288 S. 8°.

Dieses Buch ist eine sonderbare Mischung aus guten und verkehrten Elementen. Es enthält verschiedene ohne Zweifel gute Ideen, aber dabei eine Menge unbeweisbarer Hypothesen, welche so wie ganz gewisse Wahrheit gelehrt werden, und dabei unzweifelbare Irrungen. Dies alles wird in einem durch schwerfälligen Satzbau dunklen Stile verkündigt, und wahrlich nicht verschönert durch einige neue und unrichtig formirte Wörter. Wir wollen dieses Urtheil genauer motiviren.

Unter die Ideen, welche wenigstens richtig gedeutet werden können, rechnen wir diese: dass eine constante Entwicklung und Veredlung nicht aus endlichen und zufälligen Ursachen allein zu erklären ist, sondern dass dazu eine constante, unendliche Ursache muss angenommen werden, da zufällige, endliche Ursachen sowohl Rückgang als Fortgang verursachen können. Wei-

*) Vgl. dazu diese Zeitschrift VIII. S. 36.

ter: dass es undenkbar ist, dass Bewusstsein lediglich aus Unbewusstem entstehe, und dass also das Dasein endlicher, bewusster Wesen im teleologischen Wege uns veranlasst das Dasein eines bewussten, unendlichen Wesens anzunehmen. Auch: dass die Entwicklung der bewussten, endlichen Wesen, hauptsächlich der Menschen, das Hauptziel aller Arbeit sein soll; und dass es nothwendig sei, einen unsterblichen Geist in jedem Menschen anzuerkennen. Weiter: dass Streit und Arbeit Mittel sind zur Entwicklung der Geister, welche durch Ruhe und Vergnügen schlaff werden würden. Der Autor hat auch mit Recht angemerkt, dass äussere Ursachen *allein* keinen genugsamen Grund unserer sittlichen Entwicklung sein können. Von der Freiheit, welche bei dieser Entwicklung muss vorausgesetzt werden, hat der Autor auch einiges Gute gesagt. Er setzt das unendliche Ideal als Hauptziel alles Strebens nach Entwicklung, da ohne dies die Wissenschaft allein des praktischen Nutzens wegen bearbeitet, und so bald dies erworben ist, vernachlässigt werden würde.

Wenn der uns unbekannte Autor diese Ideen richtiger bestimmt und in einer kurzen und klaren Abhandlung vorgetragen hätte, so würde er den Dank seiner Leser allerdings verdient haben. Er hat sich aber auch auf das Feld der Hypothesen, ja der Träume gewagt, und allerlei sonderbare Meinungen ohne sie zu beweisen ausgesprochen, z. B. dass die Geister von einem Himmelskörper auf den andern überspringen; dass die Himmelskörper eigentlich ihren Ursprung den darauf wohnenden Geistern verdanken; dass die Geister, welche weit genug in der Entwicklung gekommen, in den unendlichen Geist aufgehen; dass die Geister der Menschen schon lange vor ihrer Geburt bestanden haben u. dergl. Solche Meinungen darf man heute nicht vorbringen, denn unser Zeitalter ist viel zu geneigt, bei allem nach dem Beweis zu fragen; und verlangt vor

allem, dass Philosophen nichts ohne gute Gründe verkündigen.

Der Autor hat auch viele Dinge gelehrt, welche völlig unwahr sind. Er sagt unter andern, dass die Himmelskörper um so näher zusammen sind je mehr ihre Masse gleich ist, was ja durch das Bestehen der Monde widerlegt wird; dass die Wärmestrahlen, welche die Sonne in andere Richtungen als gegen die Erde aussendet, von anderen Himmelskörpern gegen die Erde zurückgeworfen werden u. s. w. Auch steht seine Behauptung, dass der Geist des Menschen aus unsichtbaren, atomistischen Vibrationen bestehe, welche von einer Materie in eine andere übergehen können, in grellem Widerspruche mit seiner Lehre, von der Unvergänglichkeit dieses Geistes, und ist gänzlich ungenügend um das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein zu erklären. Er nennt die Geister Wesen; aber ein Wesen ist ja keine Vibration.

Endlich muss noch bemerkt werden, dass der Autor einige monstra verborum fabricirt hat. Es ist schwer dies im Deutschen gehörig zu verdeutlichen. Nur eins: Das Deutsche *Urgeist* hat er übersetzt durch *Oergeest*, welches ganz verkehrt ist, da *Oer* im Holländischen *Eisen*, *Erz* bezeichnet. Der Autor scheint die holländische Sprache nicht genug zu verstehen, im Deutschen gedacht und im Holländischen geschrieben zu haben.

Es ist zu bedauern, dass in einem Buche, worin wahrlich, wie gesagt, manches Gute gefunden wird, so viele Verkehrtheiten vorkommen. Hierdurch wird der Nutzen, den es stiften könnte mehr als neutralisirt. Wir bitten den Autor die Wahrheiten, deren viele in seinem Buche gefunden werden, von Hypothesen, Fehlern und verkehrten Ausdrucksweisen zu reinigen, und sie nachher, deutlich und klar in einer kurzen Abhandlung vorzutragen, aber ohne Beziehung auf das vor uns liegende Werk, welches gewiss keine Popularität bekommen

noch verleihen kann. Dies wird ihm keine Beschwerlichkeit machen, da er anonym geschrieben hat.

Ein Holländer.

Nekrolog.

Am 15. Februar 1874 starb zu Görz nach langem körperlichen Leiden ein Mann, welcher durch speculativen Geist und reinste Hingabe sich um Förderung der Philosophie nicht geringe Verdienste erworben hat, Dr. *Franz Karl Lott,* Professor der Philosophie an der Universität zu Wien. Ein Schüler desselben Prof. Dr. Theodor Vogt hat dem Verstorbenen einen kurzen Nachruf gewidmet unter dem Titel: Franz Karl Lott Wien 1874, aus welchem wir mit Hinzunahme einiger von freundlicher Hand uns zugegangenen Ergänzungen folgende Nachrichten der Theilnahme unserer Leser darbieten. Geboren zu Wien 1807 widmete sich Lott nach dem Wunsche seines Vaters der juristischen Laufbahn und arbeitete nach vollendetem Studium ein Jahr als Rechtspraktikant beim Criminalsenat des Wiener Gerichts. Da jedoch sein Interesse schon frühzeitig der Philosophie in hohem Masse zugewendet war, so gab er sich nach dem Tode seines Vaters ausschliesslich derselben hin, ging 1835 nach Leipzig und von da nach Göttingen um Herbart zu hören und nahm daselbst 1838 mit seiner Familie vorläufig festen Wohnsitz. Von dem persönlichen Verkehr mit Herbart versprach er sich manche nähere Aufhellung und Förderung in Bezug auf einige Punkte, die ihn besonders beschäftigten: namentlich war es eine metaphysische Frage über die Zurückführung der Causalität unter den Realen auf eine zusammenfassende Einheit im Weltganzen. Lott hatte

sich darüber eine besondere Theorie ausgebildet, auf welche jedoch Herbart nicht so einging, wie er hoffte und wünschte.

Um sich als Docent der Philosophie zu habilitiren, ging er nach Heidelberg, kehrte jedoch nach Herbarts Tode wieder nach Göttingen zurück, wo er 1844 zum Assessor und 1848 zum ausserordentlichen Professor der philosophischen Facultät ernannt wurde. Im Jahre 1849 folgte er einem Rufe nach Wien an die dortige Universität, wurde 1857 ordentlicher Professor und 1864 Mitglied des Unterrichts-Raths.

Bei dem grossen Fleisse und der ausserordentlichen Productivität Lotts haben wir es zu bedauern, dass nur weniges von ihm durch den Druck veröffentlicht worden ist. In den letzten zwei Jahren seines Lebens war er damit beschäftigt eine längst bearbeitete Encyclopädie der Philosophie für den Druck fertig zu machen. Doch Krankheit und Tod hinderten die Vollendung dieses Unternehmens. Ausser dieser Encyclopädie hat er noch viele andere genau ausgearbeitete und sorgfältig geordnete Manuscripte hinterlassen und wir dürfen uns wohl der Hoffnung hingeben, dass eine verständige und libevolle Hand dasjenige, was er zu Nutz und Frommen seiner Zeitgenossen vorbereitet hat, ihnen zum theuren Andenken an den Verstorbenen darbietet.

Besonders dankenswerth in der oben erwähnten Schrift ist noch die Mittheilung einzelner Züge von Lotts aufopfernder Treue gegen seine Freunde und seiner Gewissenhaftigkeit im Amte und der Familie.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt:

Verantwortlicher Redacteur: **Otto Flügel** in Schochwitz bei Halle a/S.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Zeitschrift

für

exacte Philosophie

im Sinne des

neuern philosophischen Realismus.

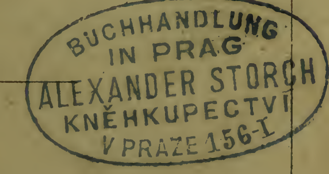
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. F. H. Th. Allihn und **Otto Flügel.**

Band XI. Heft IV.



Leipzig
Louis Pernitzsch.
1875.

Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.

Historisch-kritisch dargestellt

von

O. Flügel.

(Schluss.)

Beurtheilung der Systeme der relativen Werthschätzung.

All den bisher besprochenen Begründungen der Ethik ist gemeinsam, dass deren Werthschätzung eine *relative* ist. Gilt es als die Aufgabe der Ethik zu bestimmen, was gut und was böse ist, so wird hier geantwortet: es ist nichts an sich und unter allen Umständen gut oder böse, sondern so heist etwas nur insofern, als es ein passendes oder unpassendes *Mittel* ist ein gewisses Ziel zu erreichen. Dasjenige, auf dessen Realisirung es dabei abgesehen ist, ist das höchste Gut, ist der letzte Beziehungspunkt, weswegen ein Wille gut oder böse genannt wird.

Was ist nun nach den bisher dargestellten Systemen dieser letzte Beziehungspunkt? Entweder die Lust, allgemeiner ausgedrückt das jeweilige Object der Begierde, oder ein an sich ganz gleichgiltiger, theoretischer Gedanke.

Die Systeme, welche die Ethik vom anthropologischen oder theologischen Standpunkte aus entwickeln, stellen als den letzten Beziehungspunkt das Object der

der Tugendlehre gemacht. Wie sich auch die monistischen Systeme winden mögen, sie kommen aus der theoretischen Betrachtung nicht heraus, wie es denn überhaupt unmöglich ist, um mit Kant zu reden, aus dem Sein das Sollen herauszuklauben.

Doch, um weiter in der Beurtheilung zu kommen, nehmen wir die Hauptsache als gefunden an: das Gute und das moralische Sollen. Es fragt sich jetzt, was ist das tauglichste Mittel zur Realisirung des Guten d. h. zur Herstellung des Einen? die natürlichste und nächstliegende Antwort darauf ist: die Verneinung des Vielen im Sinne Schopenhauers. Durch den Tod alles Individuellen ist mit einemmale die absolute, unterschiedslose Einheit herbeigeführt, also wäre der Tod das kürzeste und beste Mittel, die sittliche Aufgabe zu lösen. Zu demselben Resultat führt das andre Extrem, die absolute Selbstthätigkeit bei Fichte. Diese bedeudet, dass das empirische, individuelle Ich, welches sich durch die Objecte beschränkt weis, gleich werden soll dem absoluten Ich, welches absolute Selbstthätigkeit ist. Dies lässt sich nicht anders herstellen, als dass der Mensch sich seiner ganzen Individualität entäussert, d. h. sich als das besondere Ich verneint oder stirbt. Es ist auch ganz nothwendig, dass jede Sittenlehre, welche das Allgemeine als solches zum absolut Guten und alles Besondere zum absolut Schlechten macht, den Tod der Individuen als das tauglichste Mittel zur Realisirung des Guten empfehlen muss.

Doch gesetzt, es liesse sich aus den monistischen Principien eine positive Thätigkeit als Pflicht ableiten, so müsste diese Thätigkeit darauf gerichtet sein, die Vielheit zu überwinden und die Einheit herzustellen. Träte der Augenblick ein, wo dies Ziel erreicht wäre, so würde auch die sittliche Thätigkeit und damit das Sittliche überhaupt aufhören müssen. So hat dann die sittliche Thätigkeit zum Ziele, sich selbst aufzuheben.

Dies ist überall die nothwendige Folge, wo die Sittenlehre ursprünglich nur unter der Form einer zu erfüllenden Aufgabe gefasst wird. Denn ist dann die Aufgabe gelöst, so bleibt nichts Gutes mehr zu vollbringen übrig, sondern das Sittliche ist überhaupt mit der Aufgabe verschwunden. Weil also das sittliche Handeln zum Aufhören des Sittlichen selbst führt, so *darf* streng genommen auch nicht einmal das Sittliche d. h. die Herstellung jener Einheit gewollt werden.*)

Hier wendet der neuere Idealismus ein, die volle Identität liege in unendlicher Ferne und wird niemals erreicht werden, es ist also nicht zu fürchten, dass jemals die sittliche Forderung aufhört, das Viele, Individuelle dem Einen Allgemeinen conform zu machen. Das heist aber nichts anderes, als: das Eine, als volle Identität gedacht, ist unmöglich, das Eine hat also nothwendig das Viele an sich, das Gute kann nicht ohne das Böse gedacht werden noch existiren, sondern das eine ist die Bedingung des andern, das Gute des Bösen und das Böse des Guten. Und in der That ist dies die ausgesprochene Lehre des absoluten Idealismus.**) Es wird demnach dem sittlichen Handeln eine unmögliche Aufgabe gestellt, es soll das Viele zur Einheit gebildet werden oder das Böse verschwinden und das Gute an dessen Stelle treten, während doch Eins das Andre nothwendig an sich hat und Eins mit dem Andern verschwinden müsste. Um eine Aufgabe also handelt es sich, die, wenn sie gelöst werden könnte, die Bedingung des Guten wie des Bösen und dieses und jenes selbst aufheben würde.

Dagegen macht der Idealismus endlich geltend, dass die Spaltung zwischen dem Einen und den Vielen keine reale sei, sondern nur auf einer Abstraction des

---

*) Siehe diese Zeitschrift. I. 354; 368.

**) Siehe diese Zeitschrift I. 354; 369; 375; 409.

Verstandes beruhe. Das Viele *ist* Eins und das Eine *ist* das Viele, je nachdem man es anschaut. Und allerdings ist dies eine nothwendige Consequenz des Monismus, dass das Viele eigentlich nicht nur *nicht sein solle,* sondern auch überhaupt *nicht ist,* dass überall blos das Eine ist. Nur ein untergeordneter Standpunkt, der sich aus der Welt der Vorstellungen nicht zu der des reinen Begriffes oder der intellectuellen Anschauung erheben kann, trennt beides, wer die Sache recht durchdringt, schaut beides zusammen als Eins. Hiernach ist freilich Gutes sowohl als Böses nur auf einem sehr untergeordneten Standpunkte zu unterscheiden, also sittlich zu handeln und damit dem Bösen das Gute entgegensetzen und jenes durch dieses zu überwinden, eine Anschauungs- und Handlungsweise, über welche der wahre Weise, der den Dingen auf den Grund sieht, längst hinaus sein muss.*)

So führt die kosmologische Sittenlehre überall zu dem Resultate, die Dinge gehen zu lassen, wie sie nun einmal gehen; etwas daran ändern wollen, heist entweder, Dinge unterscheiden, die eine wahre Philosophie für Eins ansehen muss, oder es heisst für den, welcher noch so tief steht, Gutes und Böses zu unterscheiden, und Gutes thun und Böses lassen und vernichten will, dem Guten von den Bedingungen seiner Existenz ebensoviel entziehen, als wie viel Böses er in der Welt überwindet, denn das Böse ist nur die andre Seite des Guten, dem einen wird gerade soviel entzogen, als vom andern vernichtet wird, wenn überhaupt von einer Vernichtung die Rede sein könnte.

Von vornherein liess sich auch von den besprochenen Sittenlehren des Monismus nicht anders erwarten, als dass sie mit Fatalismus endigen würden. Denn man ist bei denselben nie aus der theoretischen Naturbetrach-

---

*) Siehe diese Zeitschrift I. 351 f.; 368.

tung herausgetreten. Das Ganze der Welt ist ein absolut nothwendiger Naturprozess, in welchem der Mensch ein verschwindendes Moment ist. Ja es wird auf diese Weise nicht allein das sittliche Handeln, sondern das Handeln überhaupt aufgehoben. Der Monismus verliert das Individuum aus den Augen; mit den „Kleinigkeiten des einzelnen Lebens und der verworrenen persönlichen Relationen" sich zu schaffen zu machen, lässt der hohe Standpunkt nicht zu, welchen die kosmologische Ethik nothwendig einnimmt. Der einzelne Mensch, dies verschwindende Glied in der zusammenhängenden Kette der Erscheinungen, ist selbst bei Fichte nichts anderes, als ein Mittel zur Realisirung des Allgemeinen, nach Schelling und Hegel ein Durchgangspunkt, durch welchen das Absolute mit starrer Nothwendigkeit hindurchschreitet, um es zu vernichten und daraus bereichert durch das Moment des Willens, wieder zu sich selbst zu kommen. Von einem Werthe oder einer persönlichen Freiheit des Individuums kann keine Rede sein.

Wird nun aber doch der Monismus auf den Standpunkt des Individuums angewandt, dann verwandelt sich die kosmische Moral in eine sehr irdische Klugheitslehre. Denn der Einzelne wird sich natürlich zu seinem sittlichen Vorbilde das Handeln des Absoluten zu nehmen haben. Sowie dies ohne alle Rücksicht auf etwas anderes ausser ihm, sich nach seinen ihm innewohnenden Trieben entfaltet und darstellt, so wird auch der Einzelne sich nach seinen natürlichen Neigungen gehen lassen, sein Wohl zum Massstab des Erlaubten und Gebotenen machen und überzeugt sein dürfen, dass sein Recht soweit gehe als seine Macht.*)

Indessen ist in solch nackter Consequenz die Sittenlehre von keinem angesehenen Moralisten aufgestellt

---

*) S. diese Zeitschrift I. 387; 392.

worden, namentlich haben die kosmologischen Sittenlehrer, auch Spinoza nicht ausgenommen, versucht, den subjectiven Egoismus zu limitiren. Ja ohne Zweifel hat der grösste Theil der bisher genannten Ethiker die unsittlichen Consequenzen des eignen Systems gar nicht, wenigstens nicht vollständig, gesehen. Wie hätten sonst so viele edle Männer in den Fesseln derartiger unsittlicher Systeme zu beharren vermocht! Darum mögen noch einige Bemerkungen darüber folgen, was insgemein als *Correctiv* hierbei gewirkt hat.

„Systematische Mängel in der Anlage ethischer Untersuchungen haben zu allen Zeiten, wenn nur sonst dem Ganzen eine tüchtige Gesinnung zu Grunde lag, deshalb weniger geschadet, als sonst der Irrthum zu schaden pflegt, weil die wahren ethischen Ideen unwillkürlich in der Auslegung einer ethischen Untersuchung sich geltend machen und das sittliche Interesse dessen, der die Lehre aufnimmt, den mangelhaften Ausdruck derselben zu ergänzen immer bereit ist."*) So auch bei den Vertretern der relativen Werthschätzung. Dieselben lebten ja doch zumeist in den Verhältnissen der Familie, der Freundschaft, des Staates, der religiösen Gemeinschaft u. s. w., wo sich täglich Gesinnungen und Handlungen darbieten, deren Auffassung bei einem nur einigermassen regen moralischen Sinne die richtigen Urtheile über das, was gut und böse ist, von selbst erzeugen. Das hieran täglich unwillkürlich geübte und sich immer erneuernde moralische Gefühl oder Gewissen, war es vornehmlich, was die schlechten Consequenzen gewisser Systeme verhinderte, denselben eine moralische Richtung oder Auslegung gab, Zusätze und Beschränkungen hinzufügte, die freilich in dem Systeme selbst nicht liegen, sondern oft geradezu von ihm aus-

---

*) Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. S. 76.

geschlossen werden. Daher sind oft diese Männer selbst und deren einzelne ethischen Vorschriften weit besser, als ihre allgemeinen Grundsätze, aus welchen sie die einzelnen Vorschriften ableiteten.*) Diesen einzelnen Vorschriften für das sittliche Verhalten liegt meist etwas ganz Richtiges zu Grunde, falsch werden sie nur dadurch, dass sie theils vereinzelt und in dieser Vereinzelung als der einzige Gesichtspunkt hingestellt,

*) Schön spricht sich der moralische Sinn z. B. bei Fichte in der zweiten Rede an die deutsche Nation folgendermassen aus: „Ich will euch den Beweis führen, dass kein Mensch und kein Gott und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignisse uns helfen kann, sondern dass allein wir uns helfen müssen. Keine Nation, die in diesen Zustand der Abhängigkeit herabgesunken, kann sich durch die gewöhnlichen und bisher gebrauchten Mittel aus demselben erheben; selbst Furcht und Hoffnung ist für sie kein Band mehr, da deren Leitung ihrer Hand entfallen ist. Es bleibt nichts übrig, als ein ganz anderes, selbst über Furcht und Hoffnung erhabenes Bindungsmittel zu finden, um die Angelegenheiten ihrer Gesammtheit an die Theilnahme eines jeden aus ihr für sich selber anzuknüpfen. Ein solches liegt in dem geistigen Antriebe der sittlichen Billigung und Misbilligung und in dem höhern Affecte des Wohlgefallens und Misfallens an unserm und Anderer Zustande. Das innere geistige Auge des Menschen kann so gewöhnt und gebildet werden, dass der blosse Anblick eines verworrenen und unordentlichen, eines unwürdigen und ehrlosen Daseins seiner selbst und seines verbrüderten Namens ihm innig wehe thut, und dass dieser Schmerz, ganz unabhängig von sinnlicher Furcht und Hoffnung, den Besitzer eines solchen Auges keine Ruhe lasse, bis er, soviel an ihm ist, den ihm misfälligen Zustand aufgehoben und den, der ihm allein gefallen kann, an seine Stelle gesetzt habe. Im Besitzer eines solchen Auges ist die Angelegenheit des ihn umgebenden Ganzen durch das treibende Gefühl der Billigung und der Misbilligung an die Angelegenheit seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Theil des Ganzen sich fühlt, und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann, unabtrennbar angeknüpft. Somit wäre die Sichbildung zu einem solchen Auge ein sicheres und das einzige Mittel, das einer Nation, die ihre Selbständigkeit verloren hat, übrig bleibt, sich wieder aus der erduldeten Vernichtung ins Dasein zu erheben . . .

theils dass sie zu weit oder zu eng gefasst werden. So tritt bei allen kosmologischen Systemen die Wahrheit hervor, dass das Starke vor dem Schwachen gefällt, fehlerhaft ist dabei nur, dass dieses Urtheil zum einzigen oder doch hervorragenden Massstab der sittlichen Beurtheilung gemacht wird. Eine zu grosse Verallgemeinerung sittlich richtiger Grundsätze ist es ferner, wenn die Verwerfung des Egoismus zur Vernichtung alles Besondern und Individuellen*), wenn das Abthun der sogenannten fleischlichen Lüste zur Verachtung des Leibes oder der Materie als des Sitzes des Sinnlichen und Bösen überhaupt, wenn das Gefallen an Ordnung und an dem harmonischen Ablauf der Dinge und Handlungen zum Gefallen an der blossen Allgemeinheit oder Identität gesteigert wurde. Bei der Anwendung im Leben und bei den speciellen Vorschriften der Sittenlehre erhalten dann diese zu allgemein gefassten Begriffe die nöthigen Beschränkungen wieder, so wenn z. B. Aristoteles stillschweigend voraussetzt, man werde unter dem allgemein Menschlichen das menschlich Gute oder die Stoiker, man werde unter Natur die gute, vernünftige Natur verstehen. Ein Beispiel, wo ein ethisch richtiger Gedanke zu enge gefasst wird, bietet u. a. Schopenhauer dar, hier soll alles Wohlwollen in Mitleid bestehen, welches aber sofort wieder zum Inbegriff „aller Liebe“ erweitert wird.

Ein zweiter Punkt, der namentlich bei pantheistischen und theologischen Systemen als Correctiv wirkte,

---

*) So sucht z. B. Strauss in seiner Glaubenslehre den Glauben an die Unsterblichkeit als einen Ausfluss des Egoismus darzustellen. „Wenn ich nur *dich* habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde, spricht der uneigennützige Psalmist des Alten Testaments zu seinem Gott, der moderne Gläubige aber sagt: wenn ich nur *mich* (unsterblich) habe u. s. w. Bekanntlich hat man auch an Spinoza dessen Verwerfung einer individuellen Unsterblichkeit vielfach als Uneigennützigkeit seiner Moral gepriesen.

ist der Umstand, dass das Eine Absolute *Gott* genannt wurde. Damit schieben sich sofort stillschweigend die sittlichen Prinzipien als Eigenschaften Gottes unter. Dies tritt besonders bei Männern hervor, die sich wie die Mystiker, oder Schleiermacher u. a. unter dem directen Einflusse des Christenthums entwickelten, aber auch Spinoza ist nicht frei von solchen unwillkürlichen Erschleichungen. Zu beachten ist auch noch, dass hierbei diejenigen, welche ein derartiges System von aussen aufnehmen, als Leser oder Hörer gern ihre eigenen sittlichen Vorstellungen von Gott auf jenes Prinzip zu übertragen pflegen, welches der theologische und kosmologische Standpunkt als Gott bezeichnet.

Endlich wirkt zur Läuterung der vorgeführten Moralsysteme ein *verständiger Eudämonismus* mit, welcher die natürlichen Begierden durch Hinweisen auf die schädlichen Folgen, durch die herrschende Sitte, Sich-Anschliessen an giltige Autoritäten, durch die gesellschaftliche Ordnung zähmt, oder ein Eudämonismus, welcher, wie z. B. bei Pascal, gereinigt ist durch die christliche Vorstellung der ewigen Seligkeit, und bei dem das Verfehlte mehr im Ausdruck als in der Sache selbst liegt.

Diese Punkte vornehmlich und noch manches andre haben dazu beigetragen, dass die Systeme, welche nach den besprochenen Gesichtspunkten entworfen sind, nicht in ihren nackten unsittlichen Consequenzen, sondern modificirt durch wahrhaft sittliche Rücksichten sich darbieten und aufgefasst werden.

Allein das wirklich Sittliche, was sich darin findet, wird nicht aus der vorgetragenen Begründung gefolgert, ja es wird sogar von derselben ausgeschlossen und eine objective Kritik hat sich lediglich an die Prinzipien und die daraus sich nothwendig ergebenden Consequenzen zu halten, und davon das zu sondern, was die *Gesinnung* des Denkers hinzugebracht hat.

II. Systeme der absoluten Werthschätzung.

Als die hervorragendsten Vertreter der absoluten Werthschätzung auf dem Gebiete der Ethik gelten uns: Socrates, Plato, Kant und Herbart.

Das Erste, wodurch sich die Untersuchungen des Socrates von fast allen den bisher dargestellten ethischen Systemen unterscheiden, ist, dass er bei Begründung und Ausführung seiner Ethik, wenn von einer solchen als von einem Ganzen die Rede sein darf, von aller theoretischen Philosophie absah. Dies geschah nicht, weil er das Fehlerhafte und Unzutreffende in den bis dahin vorgetragenen metaphysischen Gedanken erkannt und an den Tag gelegt hatte, sondern weil darüber Streit obwaltete; und etwas noch Strittiges wollte er nicht zur Grundlage der klaren und sichern moralischen Urtheile machen. Nun war zwar nicht weniger Streit über die ethischen Prinzipien, allein Socrates zweifelte keinen Augenblick, dass die wahren sittlichen Urtheile sich mit völliger Evidenz im Innern eines jeden Menschen herausstellen würden, wenn man ihn nur auf den rechten Standpunkt stellen könnte. Diese innere Evidenz fühlte Socrates in sich selbst als ein inneres Erlebniss, als eine Thatsache, die ihm nichts streitig machen konnte: er fühlte sie als etwas so sicheres und Bestimmtes, dass sie ihm als etwas Göttliches, als ein Dämon vorkam.*)

Was sich als etwas so Bestimmtes und immer sich Gleichbleibendes im Innern geltend machte, das konnte nicht seinen Massstab in der immer wechselnden *Begierde* haben. Jeder Versuch, die Begierde zum Mass-

*) Auf dieser innern Evidenz beruht bei Socrates und Plato manche Behauptung, Forderung, Ansicht, die mit voller Zuversichtlichkeit hingestellt wird, während doch ein wirklicher Beweis dafür nirgends vorgebracht ist. Vgl. Strümpell a. a. O. S. 113.

stab des Guten oder des Bösen zu machen, führt auf nichts anderes, als auf eine Systematisirung der Begierden, führt zur Sophistik. Mit dieser Art, das Leben anzusehen, hatte Socrates ein für allemal gebrochen; dass die Sophisten auf falschen Wegen waren, dass sie das Gute dem Blicke der Menschen entzogen und verhüllten, statt es zu zeigen, das fühlte er mehr, als er es beweisen konnte; wir würden sprechen, das sagte ihm sein gewecktes Gewissen. Nicht etwas Schwankendes, sondern etwas *Festes* musste das Gute sein, sowenig schwankend, als es schwankend ist, aus wie viel Buchstaben der Name Socrates besteht, oder wieviel zweimal fünf ist. Eben darum müsse es etwas Allgemeingiltiges sein, was nicht der eine so der andere anders ansehen könne, sondern *jeder*, der es nur zu erblicken vermöchte, müsse dessen immer auf die gleiche Weise innewerden.

Die eigentliche Schwierigkeit fand nun Socrates darin, das, was er als etwas so Klares und Bestimmtes in seinem Innern fühlte, so *auszusprechen*, dass es ihm jeder auf die nämliche Weise nachfühlen müsste. Hätte ihm hier eine bereits ausgebildete Logik zur Seite gestanden, so würde es ihm leicht geworden sein, das Gefühlte in klare und jedermann fassliche Begriffe zu kleiden. So aber musste er selbst erst die Anfänge einer Logik begründen; die allgemeinen logischen Begriffe und Regeln bildeten sich ihm erst bei der speciellen Untersuchung eines jeden Begriffs besonders. Und wie gewöhnlich das, mit dem man in Gedanken nicht fertig wird, leicht unter oder überschätzt wird, so trat bei Socrates eine solche Ueberschätzung des logischen Verfahrens ein und daher seine Freude, wenn er dadurch zu einem bestimmten Resultate geführt wurde. Diese Freude hatte bei ihm einen doppelten Grund, einmal dass er das, was er suchte, gefunden und dargelegt hatte, zum andern, dass sich ihm bei der Untersuchung

selbst eine gewisse allgemeinere logische Ordnung und Regel der besprochenen Begriffe gezeigt hatte. Aus dieser Ueberschätzung der logischen Thätigkeit ist auch der Satz zu erklären: Die Tugend ist ein Wissen. Damit war im Grunde nichts anderes gemeint, als: in einem bestimmten Falle die Erwägung bei sich oder andern auf den Punkt führen, wo das sittliche Urtheil unmittelbar hervorspringt. Um diesen Punkt zu treffen, bedurfte es in der Regel gar vieler Distinctionen, welche im gewöhnlichen Urtheil durcheinander laufen und den betreffenden Begriff verdunkeln. Diese Distinctionen hervorzuheben und die Begriffsverhältnisse in das Licht zu stellen, wo sich ein Urtheil ganz von selbst ergibt, ist eine Hauptaufgabe der Socratischen Disputationen*).

Hat sich nun das Urtheil gebildet, ist das Wissen über einen bestimmten Fall gewonnen, so weis Socrates, dass dies nicht genug sei, sondern das als gut Gewusste, soll nicht allein gewusst, gebilligt, sondern auch in das Werk gesetzt werden. Wird dies ohne weiteres geschehen? Es ist bekanntlich eine Eigenthümlichkeit des Socrates, diese Frage rückhaltlos zu bejahen**).

---

*) Freilich nahm das, was Socrates als ein Wissen bezeichnete, im weitern Verlaufe immer mehr eine rein theoretische Wendung, eben weil die begriffliche Untersuchung nicht vollständig gelang und so selbst als ein gewünschtes Gut erschien. Dadurch verliert das Ethische bei Socrates immer mehr seine Unmittelbarkeit und Wärme, die vielleicht im höhern Masse bei ihm vorhanden war, ehe er darüber speculirte. Das Ethische tritt durch seine Speculation allmählich immer mehr als etwas Verständiges, weniger als etwas Schönes und Gewinnendes auf. Die Einsicht wird so sehr überschätzt, dass das ethische Thun so lange warten soll, bis die rechte Einsicht gewonnen sei, ja dass ihm das Böse, wenn es mit voller Einsicht, es sei böse, ausgeführt wird, weniger böse erscheint, als wenn diese Einsicht fehlt.

**) Dabei ist freilich nie zu übersehen, dass der Begriff des Wissens bei Socrates stets eine *praktische* Tendenz behält und wohl nie als ein blos theoretisches (müssiges) Wissen gilt.

Dass die Menschen nicht überall das Gute thun, meint er, liegt nur daran, dass sie das Gute nicht kennen, das Böse vielmehr für das Gute halten: kennten sie in allen Fällen das Gute, so würden sie dasselbe auch unfehlbar überall thun. Diese Meinung ist wohl nur eine Uebertragung seiner eigenen Gesinnung auf alle andern Menschen. Bei ihm war es freilich so, wie es sein soll, dass das Erkennen des Guten sofort auch ein Ausführen desselben war; Socrates konnte vermöge seiner eignen Moralität den Zwiespalt zwischen der Einsicht und und dem Ausführen des als gut Erkannten nicht ertragen, fühlte es sogar als einen göttlichen Beruf, selbst das in allen Stücken darzustellen, was er als das Gute wusste. Und diesen Glauben hatte er von allen Menschen. Dieser Glaube aber hing auch noch mit einem andern Umstande zusammen. Sobald er nämlich daran ging, positiv anzugeben, was das Gute sei, lenkte er in die Bahnen eines gewissen Eudämonismus ein: das Gute ward ihm ohne weiteres ein Begehrtes, ein Gut, worauf eben der Wille gerichtet ist. Dann erscheint das Wissen als die Einsicht, welche sachgemäss die besten Mittel zur Realisirung des Gutes sucht und findet. So fällt denn wiederum das Gute unter den Gesichtspunkt des Zweckes oder des Nutzens, welcher eben in der Eudämonie besteht; und daher kommt es, dass Socrates zuweilen das Gute ganz in ähnlicher Weise wie die Sophisten zu begründen scheint, als glaube er, das Gute stehe ohne eine gewisse anthropologische Grundlage nicht fest genug. Indessen ist dabei doch nicht zu übersehen, dass der Idee der Eudämonie kein bestimmter Inhalt gegeben wird, ja dieselbe zuweilen nicht als der eigentliche Zweck, sondern nur als der Erfolg des sittlichen Handelns hingestellt wird.

Wir finden also bei Socrates einmal die sittlichen Urtheile empirisch an bestimmten Beispielen gewonnen, zum andern das Streben, das Gute als etwas Festes

und Allgemeingiltiges (Absolutes) im Gegensatz zur Begierde und unabhängig von jeder Theorie hinzustellen, drittens aber, dass es ihm nicht gelingt, positiv anzugeben, was das Gute sei, sondern dass er hier von dem eingenommenen Standpunkte abgleitet.

Der Hauptsache nach ist auch Plato nicht weiter gekommen, nur dass er überall das Gute schärfer von dem ihm Verwandten und Entgegengesetzten scheidet.

Zunächst zeigt Plato, wenn auch mit mancherlei Schwankungen, dass das, was gut ist, seinen Massstab nicht in der wechselnden Begierde und der dadurch angestrebten Lust haben könne. Denn wäre es also, so wäre die unbefriedigte Begierde das Böse und dieses die Ursache der befriedigten Begierde oder des Guten. Ferner pflegt zugleich mit der Befriedigung der Begierde die Lust selbst zu verschwinden, das Gute würde sich also durch seine eigene Wirklichkeit vernichten. Weiter nimmt man doch auch sein Urtheil über einen guten oder bösen Charakter nicht zurück, wenn dem ersten Leid und dem zweiten Freude widerfährt. So gelangt er zu dem Resultat, weil etwas gut ist, wird es begehrt; nicht, weil es begehrt wird, ist es gut. Darum wird nun das Gute positiv als ein *ἱκανόν*, oder *τέλεον* bezeichnet, also als etwas, welches seinen Halt und seine Bedeutung nicht in etwas andern, was es selbst nicht ist, hat, sondern in sich selbst, mit andern Worten als etwas Absolutes. Zweitens ist auch das Urtheil über gerecht und ungerecht nicht davon abhängig, ob ein Gott es befohlen und Lohn oder Strafe darauf gesetzt hat, vielmehr ist die Gerechtigkeit rein an sich selbst gut, Ungerechtigkeit lediglich an sich selbst böse, sie möge nun, wie zweimal hinzugesetzt wird, Göttern oder Menschen verborgen sein oder nicht.

Ueber Socrates ist er aber wohl in folgenden Punkten hinausgegangen, erstens, dass ihm das Gute und das Wissen davon nicht mehr ganz identisch ist, viel-

mehr scheint er, wie späterhin Aristoteles dies noch ausdrücklicher geltend machte, erkannt zu haben, dass aus dem Wissen oder dem Urtheile nicht immer der dasselbe realisirende Wille folgt, sowie dass das Urtheil nicht über die blosse Einsicht sondern über den Willen ergehe. Zum andern sucht er das Gute von dem Angenehmen zu unterscheiden und setzt es drittens mit dem Schönen in eine Reihe. Indessen zu einer wirklichen bestimmten Entscheidung über das Gute kommt es nicht, sondern es bleibt immer bei den formalen Bestimmungen, es sei das Genügende, Vollendete, sich selbst Gleiche, Voraussetzungslose, das aus Schönheit, dem Maasse und der Wahrheit Gemischte. Ja Plato geräth mit seinen Untersuchungen über das Gute in eine Richtung, welche den absoluten Charakter desselben wieder zweifelhaft macht. Dies geschieht erstens dadurch, dass seine Ethik die Gestalt einer Güterlehre annimmt, oder vielmehr von Socrates beibehält. Er denkt das Gute als „ein von dem Menschen seiner natürlichen Befähigung nach zu erwerbendes Besitzthum, das der vielgliederigen Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur entsprechend nicht in einem einheitlichen Begriffe ausgedrückt werden kann", und welches sich aneignend der Wille selbst gut und selig werde. Wo sich diese Art der Betrachtung einmischt, da erscheinen dann auch jene absoluten Bestimmungen nicht sowohl als Urtheile über den Willen, als vielmehr über den Werth der Objecte des Willens; unter diesen hat eine verständige Ueberlegung dasjenige herauszufinden, welches den Gesammtzustand der Seele am meisten und am dauerndsten befriedigt. Der andere Punkt, wo Plato von dem Standpunkte der absoluten sittlichen Beurtheilung abgleitet, hängt auch mit dem Charakter seiner Ethik als einer Güterlehre zusammen. Das Gute wird nämlich als *das Reale* angesehen, als die Sonne im Reiche der Ideen, die das Sein an Macht und

Würde überragt und dem Seienden das Sein, dem Erkannten das Erkanntwerden verleiht. Weil das Gute erkannt werden kann, muss es auch *sein,* oder sollte je eine richtige Erkenntniss auf etwas gerichtet sein, welches nicht *ist?* So wird das Gute zu einem Gute d. h. zu dem realen Objecte, nach welchem gestrebt werden soll. Ja es mischt sich hier sogar ein kosmologischer Zug ein, indem das Erkennen des Guten, als einer realen Idee, die Bedeutung eines Handelns bekommt, welches der Thätigkeit der Gottheit folgt und berufen ist, der veränderlichen Welt zur Theilnahme an der Welt des Unveränderlichen zu verhelfen, dadurch dass es die sittlichen realen Ideen in diese Welt hineinbildet. Indessen ist doch der Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen nur ein sehr loser und wenig bemerkbarer.

So hatte wohl Plato, den Spuren des Socrates folgend, den ersten nothwendigen Schritt zu einer wahren Ethik gethan durch die strenge Scheidung des sittlichen Werthes von der Befriedigung der Begierde: allein er hatte doch wieder nach einer theoretischen Grundlage der Ethik gesucht, hatte den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurtheilung, den Willen, wohl stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht hinreichend hervorgehoben, und hatte drittens die Absolutheit des sittlichen Urtheils wieder schwankend gemacht durch die Richtung seiner Sittenlehre als einer Güterlehre und war dadurch wieder in eine Art von Eudämonismus eingelenkt.

Diese drei Punkte, in welchen Plato den richtigen Weg einer Ethik verfehlte, wurden erst von Kant verbessert.

Er nahm zunächst eine völlige Scheidung von theoretischer und praktischer Philosophie vor.*)

---

*) S. diese Zeitschrift. I. 318, 376; II. 375.

Zum andern hob er als alleiniges Object der sittlichen Beurtheilung den Willen hervor.*) Diese Erkenntniss hatte das ganze Alterthum nur in sehr mangelhafter Weise besessen, wenn auch Plato zuweilen nahe daran gestreift hatte. Bald hatte man nur die Einsicht, bald nur das äussere Werk des Willens im Auge. Und in diesem Mangel der Erkenntniss ist ein Hauptgrund des Mislingens der Ethik bei den Alten zu suchen. Hingegen nahm das Christenthum sofort durch die alleinige Betonung der Gesinnung den directen Weg zum Willen als dem Object der sittlichen Beurtheilung.

Drittens wurde von Kant der Eudämonismus in jeder Gestalt aus der Ethik gewiesen und dadurch der Standpunkt einer absoluten Beurtheilung wiederhergestellt und festgehalten.**)

Von den Fehlern***), welche Kant im weitern Verlaufe seiner praktischen Philosophie beging, und welche berichtigt werden mussten, mögen hier einige angedeutet werden.

Kant war wohl zu der Erkenntniss gelangt, dass der Vorzug eines guten Willens vor einem bösen in gewissen formalen Bestimmungen desselben zu suchen sei, aber statt diesen Bestimmungen nachzuspüren, war er wieder von der eingeschlagenen Bahn abgesprungen und hatte versucht, den Werth eines Willens aus der Würde seines Ursprungs, der Vernunft abzuleiten. Auf diese Weise trat der Pflichtbegriff und damit der Wille selbst abermals als Prinzip der Beurtheilang an die Spitze der Ethik. Zur Verbesserung dieses Fehlers lagen bereits die richtigen Anfänge bei den englischen Moralisten vor, welche bemerken, dass das sittliche Urtheil aller willkürlichen Anordnung vorangeht, und

*) S. diese Zeitschrift. I. 301, II. 379.

**) S. diese Zeitschrift. I. 299—303. II. 373 ff.

***) S. diese Zeitschrift. I, 319; II. 183 ff.

dass dieses Urtheil sich auf gewisse unabänderliche *Verhältnisse* unter den Willen selbst gründet.*)

Der andere Fehler Kants liegt in dem Mangel der Unterscheidung zwischen der logischen Einstimmigkeit und dem ästhetischen Beifall.**) Während Kant die Giltigkeit der ethischen Urtheile nur nach der Rücksicht der logischen Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit der aufgestellten allgemeinen Regel sich begnügte, hatten auch an diesem Punkte die englischen Moralisten das Richtige gesehen,***) nämlich dass es sich hier um Urtheile handle, die, wie schon Plato angedeutet hatte, in eine Linie zu stellen sind mit den allgemeinen ästhetischen Urtheilen.

Es hat sich also herausgestellt: die sittlichen Urtheile sind unabhängig von jeder Theorie, unabhängig von jedem Willen, ergehen über Willensverhältnisse und sind ästhetischer Natur. Die noch zu lösende Aufgabe ist, diese Verhältnisse vollständig und rein aufzustellen.

Wie dies von Herbart geschehen ist, überhaupt wie durch ihn erst die zerstreuten richtigen Gedanken über Ethik ihre hinreichende Begründung oder doch Vollendung erfahren haben, ist bereits in dieser Zeitschrift dargelegt.†)

---

*) S. diese Zeitschrift. IX. 235 ff.

**) S. diese Zeitschrift. V. 235 ff.

***) S. diese Zeitschrift. IX. 238 ff.

†) S. diese Zeitschrift. V. 233 ff.

Recensionen.

Arnold Kitz, Oberappellations-Vicepräsident in Oldenburg. *Das Prinzip der Strafe in seinem Ursprunge aus der Sittlichkeit. Eine philosophisch-juristische Abhandlung.* Oldenburg 1874. Druck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung (C. Berndt u. A. Schwartz). 54. S.

Der Herr Verfasser will im ersten Abschnitte vorstehend bedeuteter Schrift den allgemeinen Standpunkt zur Gewinnung eines klaren Urtheils über die angeregte Frage aufweisen. Diese Aufweisung gibt er dergestalt, dass er dem als unbestreitbar geltend gemachten Satze, dass das Recht in der Sittlichkeit wurzelt, die Behauptung anfügt, es habe sonach das Verbrechen, für dessen Bestrafung die Begründung zu suchen, als Rechtsverletzung zugleich auch die Zuwiderhandlung gegen das Sittengesetz wenn nicht zu seiner alleinigen Voraussetzung — denn es unterliege im Rechtsstaate nicht jede Unsittlichkeit der Bestrafung — aber doch zu seinem sehr wesentlichen Inhalte. Die Untersuchung sei daher mit der Frage nach dem Wesen und dem Ursprunge der Macht, durch welche unser sittliches Handeln bestimmt werde, zu eröffnen. Diese Macht — so heist es dann weiter — werde entweder durch Denken von uns und in uns selber für unseren Willen erzeugt, oder sei ohne diese vorgängige Denkoperation in uns schon vorhanden. Hieran schliesst Herr Kitz in einer eingehenderen Beziehung auf seine frühere Schrift: Sein und Sollen, Abriss einer philosophischen Einleitung in das Sitten- und Rechtsgesetz. Frankfurt a. M. 1864, eine Construction des Begriffs der Pflicht. Nachdem er ausdrücklich seinen Gegensatz gegen die Kantische Autonomie der praktischen Vernunft und somit gegen die Auffassung des imperativen Sollens in uns als eines Factums der Vernunft hingestellt hat, wendet er sich

zu Herbart, dessen Worte nach der Hartensteinschen Ausgabe Band VIII. pag. 8 etc. citirend: „Pflicht verkündet Gebundenheit des Willens. Woran? — — — Die Gebundenheit des Willens an den Willen derselben Person?“ In der verneinenden Abweisung dieser Frage stimmt er mit Herbart überein, aber es genügt ihm nicht, wenn letzterer das Massgebende in der (sittlichen) Aesthetik findet. Er meint, das eben sei nicht zu begreifen, wie dasjenige, was in der Vorstellung seiend gefalle, darum auch *solle*. Deshalb gefällt ihm besser die Ansicht Stahls, welcher in seiner Philosophie des Rechts Band II. 1. §. 34 sagt: „Ein Sollen, ein ethisches Gesetz, setzt einen höheren Willen nothwendig voraus, dem der unsrige gebunden ist, und soll es ein wahrhaft sittliches, also innerlich und absolut bindendes Gesetz sein, so muss es *der* Wille sein, den wir zugleich als unsere eigne (physische und sittliche) Substanz (d. i. als immanente Ursache unseres Daseins und unserer Willensbeschaffenheit) erkennen.“ So erfreut er sich auch in fraglicher Beziehung der Uebereinstimmung mit J. G. Fichte, denn nach diesem vertraue im Sittlichen ein jeder einer höheren über alles Individuelle hinausliegenden Macht, einem absoluten sittlichen Willen; desgleichen mit Hegel, denn dessen allgemeiner Wille, so sehr er denselben auch als allgemeine Vernunft objectivire, sei und bleibe doch immer ein *Wille*, also praktischer Geist, denn als Wille verhalte der Geist sich praktisch, und die Besonderheit oder Einzelheit des Menschen sei ihm untergeordnet; minder nicht mit Krause, nach dem das Gute die Wesenheit Gottes sei und auch als Sollen im Grundtriebe des Menschen gefühlt werde, so dass die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit in dem Worte vereint werden könne: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben. — Er hätte sich auch noch mit Stahl auf Andere z. B. Hobbes und Pufendorf berufen können.

Kitz bestimmt also mit Stahl das Wesen des Ethos als das Verhältniss zweier persönlicher Willen, des göttlichen und des kreatürlichen, als das Aufnehmen des ersteren in den letzteren d. h. sowohl Unterwerfung unter dessen Ansehen als das Erfülltwerden mit seiner Beschaffenheit. Mit andern Worten, er will das Sittlichkeits-Prinzip philosophisch aus dem göttlichen Willen ableiten. Und damit können nach seiner Ansicht auch diejenigen, welche den bedeuteten sublimen Standpunkt nicht zu erklimmen im Stande sind, schon zufrieden sein, denn: „dass die Aussprüche unseres Gewissens“ — so heist es im letzten Absatze der zur Aufweisung des allgemeinen Standpunkts bestimmten Abtheilung — „dann auch vor der Aesthetik, wie Herbart und Andere sie aufstellen, bestehen; nicht weniger nach Spinozas: homini nihil homine utilius den Utilitarier ansprechen und überhaupt sich mit dieser Welt am besten zusammen reimen, kann als Folge eines solchen das ganze harmonisirende Willens-Prinzip nicht Wunder nehmen. Aber diese *Folge* ist nicht das Prinzip, und diejenigen, welche gleichwohl aus solchem Ergebniss ein sittliches Prinzip begründen, können es doch immer nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass sie damit den Willen der Welt richtig treffen, über welchen sie doch nicht hinaus können, wenn sie anders einen solchen überall annehmen. Müssen sie denn aber jeden Falles für ihre Prämissen diese Willens-Quelle anerkennen, so können sie dieselbe auch für ihre Schluss-Folgerung nicht perhorresciren.“

Im übrigen ist hier noch zu bemerken, dass der Herr Vicepräsident Kitz sich — vielleicht aus Furcht, mit dem von ihm mehrfach belobten Stahl, dessen prononcirt religiöser Standpunkt allgemein bekannt ist, auch in Beziehung auf diesen Standpunkt unter *eine* Kategorie geworfen zu werden — gelegentlich im weiteren Verlaufe seiner Schrift auf das Allerentschiedenste gegen

alle „Inficirung durch den Katechismus oder die Dogmatik" verwahrt. Er hätte — so sagt er — ohne seinen Gedanken irgendwie Abbruch zu thun, anstatt vom Willen Gottes, von der Substantialität des allgemeinen Willens, dem objectiven Geiste, der einen über alle endliche Willkür erhabenen Zusammenhang, eine sittliche Weltordnung setze, reden, hätte auf der anderen Seite den menschlichen Willen als das freie Ich, als das freie Organ der Actualisirung des substantiellen Willens begreifen können. Aber das werde ja doch Niemanden seiner Leser entgehen können, dass er nicht unter Gott den Herrn verstehe, der bei der Kühle des Abends im Garten des Paradieses gegangen sei, ja dass er nicht einmal für eine Erschaffung der Welt durch Gott aus Nichts ein Verständniss habe. Aehnlich wie bei einer vor Jahren zu Gotha angestellten Philosophen-Versammlung in der Debatte über das Wesen Gottes eine Versöhnung der Gedanken dahingehend angebahnt sei, dass die Wahrheit im Deismus und Pantheismus festzuhalten und das unendliche Wesen als selbstbewusste Geistigkeit zu begreifen sei, so denke auch er sich seinen Gott, nur dass er demselben noch ausdrücklich die Willens-Activität vindicire. —

Was sollen wir zu dem allen sagen? Es ist hier nicht am Orte, über die religiöse Frage betreffend das Bedürfniss der bewussten Gemeinschaft des Menschen mit Gott ein weiteres zu erörtern. Sogemäss bleibt auch die Frage über die Art und Weise, nach der Herr Kitz seinen Gottesbegriff construirt, wie über den Gehalt dieses Begriffs ausserhalb des Kreises unserer Untersuchung liegen. Es handelt sich hier eben nicht um eine religionsphilosophische, sondern — wie der Verfasser selbt mit der Erklärung, dass das Recht in der Sittlichkeit wurzele, bedeutet — um eine philosophisch-ethische Betrachtung. Und da kann die Frage nach

dem Ursprunge der Idee nicht in Anschlag kommen, ja es muss die Verfolgung dieser Frage auf dem angeregten Gebiete nothwendig auf Abwege führen.

Das also ist das Verfehlte, dass in die Untersuchung über die Frage des Begriffs der Pflicht der höhere (göttliche) Wille als das massgebende Princip hineingezogen worden ist.

Hätte der Verfasser nur die Einleitung zu der Allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts, aus der er die oben angeführten Worte citirt, und noch besser, das gesammte fragliche Buch sorgfältig durchgelesen, so würde er — ob den fraglichen Lehrsätzen dieses tiefen und exacten Denkers zugestimmt haben? lässt sich freilich nicht bestimmen, denn es handelt sich hier um Sachen des sittlichen Geschmacks, und über den Geschmack ist, wie das bekannte Sprichwort sagt, nicht zu streiten — mindestens die Ueberzeugung gewonnen haben, dass sich so leichthin, wie es ihm beliebt, nicht darüber absprechen lasse.

Wenn Herr Kitz es nicht begreifen kann, wie der Wille oder richtiger das Bild des Willens an das willenlose Urtheil, das in dem Auffassenden hervortritt, gebunden ist: wie will er denn die Gebundenheit des menschlichen Willens an einen höheren (göttlichen) Willen begreifen? Entweder muss dieser höhere Wille in dem willenlosen Urtheile des Menschen sich als der zutreffende geltend machen, oder es zeigen sich mehr oder weniger Differenzen zwischen diesem und jenem. Ersteren Falles ist, wofern gleichwohl der höhere Wille als massgebend in das angeregte Gebiet hineingezogen wird, eine unnöthige Appellirung von der niederen an die höhere Instanz gegeben. Anderen Falles haben wir das Verhältniss der Knechtschaft *eines* Willens und der Herrschaft des anderen Willens, ein Verhältniss, welches der Pflicht fremd bleibt. Aber auch ersteren Falles — und allerdings stellt sich Herr Kitz darnach

gestaltet das Verhältniss vor, denn er spricht zu wiederholten Malen theils ausdrücklich, theils andeutungsweise von der inneren Freiheit mit der sich der niedere Wille des Einzelnen dem höheren göttlichen Willen hinzugeben, sich von dem letzteren durchdringen zu lassen habe — wird neben der schon beregten überflüssigen Einschlagung des Instanzen-Ganges das dem Begriff der Pflicht fremde der Knechtschaft und Herrschaft eingetragen. Warum soll das willenlose Urtheil, der sittliche Geschmack nicht dasjenige sein können, an das der Wille gebunden ist, während dem höheren Willen diese Fähigkeit zugewiesen wird? Herr Kitz lässt sich nicht weiter auf diese Frage ein. Es liessen sich nun allerdings gegen die von uns dem sittlichen Geschmacke eingeräumte Stellung Einwendungen machen, hergenommen von der erfahrungsmässigen Unsicherheit des Geschmacks etc., Einwendungen, denen man indessen leicht schon mit der Bemerkung, dass dasselbe von der Seitens des menschlichen Willens zu vollziehenden Erfassung des göttlichen Willens und Hingebung an diesen gelte, mehr noch mit der Hinweisung darauf, dass hier, da die Aufgabe auf die Darstellung sittlicher Ideen gerichtet ist, die Fragen, wenn das reine Geschmacksurtheil hervortrete? ob es überhaupt ein solches gebe? etc. gar nicht in Betracht kommen. Was bleibt denn übrig zur Begründung der Berufung auf die höhere Instanz des göttlichen Willens? Diese Frage gestaltet sich zu einer reinen *Macht*-Frage. Der Versuch der Begründung rein ethischer Ideen in dem unbedingt massgebenden göttlichen Willen — mag man sich Gott mit Stahl als den ewigpersönlichen oder mit Herrn Kitz halb deistisch, halb pantheistisch als selbstbewusste mit Willens-Activität begabte Geistigkeit vorstellen — muss immerhin zu der keineswegs sittlichen Heiligung der *Macht* als solcher führen.

Es sei wiederholt: man stelle Betrachtungen über

das Wesen Gottes und das Bedürfniss des religiösen Gemeinschaftsverhältnisses des Menschen mit Gott an, wo solche Betrachtungen hingehören. *Hierhin* gehören sie nicht, und wir wollen mit Herbart (Bd. VIII. pag. 11) dabei bleiben: „Aecht religiöse Fragen hier, in den Vorhöfen der praktischen Philosophie, zu erheben, wäre ein allzudreistes Unterfangen", und uns in unserer wohlbegründeten Freude an der in Thilos Schrift: „die theologisirende Rechts- und Staatslehre" gegebenen schlagenden und bündigen Widerlegung der betreffenden auch von Herrn Kitz eingeschlagenen Richtung nicht stören lassen.

Ein Uebriges des Eingehens in die Zeichnung des allgemeinen Standpunktes von Kitz erlässt mir der geneigte Leser. Die wenige Genauigkeit und Schärfe, mit der er den Begriff des Willens behandelt, das Ungenügende seiner Polemik gegen Kant, zu dessen einschlagender Beweisführung freilich auch wir uns im Gegensatze befinden u. a. dürfte Anlass zu mehrfachen Ausstellungen geben. Doch bleibe das auf sich beruhen.

Wie aber — so fragt man etwa in einiger Spannung — will Kitz in demjenigen, was er über das imperative Sollen sagt, den „Grundboden des Rechts" aufgewiesen haben, in dem die Idee der Bestrafung seiner Verletzung wurzele? In dem bisher Gesagten ist allerdings ein gewisser Anlass zu der Erwartung gegeben, dass nach dem Vorgange Hegels und Stahls, auf welche der Verfasser sich für seine Auffassung der Dinge beruft, die absolute Strafrechts-Theorie von ihm als die richtige werde behauptet werden. Noch mehr wird diese Erwartung nahegelegt durch die Ueberschriften der beiden folgenden Abtheilungen: „Die Wiederaufhebung (Rescissibilität) der unsittlichen Handlung überhaupt" (Abtheilung 2) und: „Die Wiederaufhebung (Rescissibilität) der unsittlichen Handlung als Rechtsverletzung

durch den Staat“ (Abtheilung 3). Bekanntlich wird die Strafe nach Hegel als Aufhebung des Verbrechens (Verletzung des daseienden Willens des Verbrechers), und nach Stahl als Vernichtung der Herrlichkeit des Verbrechens bedeutet, und sogemäss, wenn auch nicht mit gutem Grunde und entsprechender Durchführung, von beiden der absolute Charakter derselben zu wahren gesucht. Doch finden wir hier einen anderen Weg eingeschlagen. Herr Kitz verfährt in dem weiteren seiner Darstellung im Wesentlichen folgendermassen.

Zuvörderst lesen wir im Eingange der II. Abtheilung seiner Schrift die Behauptung, dass, da das Sollen durch die Entdeckung seiner Abkunft unendlich potenzirt sei, nur noch der Ungedanke die Frage aufwerfen könne, ob der Bruch der in der Zusammenfassung des absoluten und allein wahren Ganzen mit der menschlichen Willensfreiheit gegebenen Harmonie so viel wie nichts zu bedeuten habe. Die Frage, wie die durch den etwaigen Misbrauch der menschlichen Willensfreiheit in diese Welt und gegen deren heiligen Willen hineingetragene Disharmonie sich wieder zur Harmonie abzuschliessen habe, wofern ein Mensch in der Disharmonie bis an sein Lebens-Ende verharre, sei als eine Frage altioris indaginis der speculativen Theologie zu überlassen. Hier handele es sich nur darum, ob es noch auf dieser Welt die Möglichkeit gebe, eine solche Zuwiderhandlung durch veränderte Willensbestimmung und ein dieser entsprechendes Handeln so vollständig wieder rückgängig zu machen, dass damit ihre Bedeutung und Folgen, welche diese auch sein mögen, wegfallen. In dem Sollen liege die Verneinung seiner Verneinung geboten, nicht blos dann, wenn die dem Sollen zuwiderlaufende Handlung noch in der Verwirklichung begriffen, mithin der Widerspruch noch in flagranter Activität sei, sondern auch dann, wenn die entgegengesetzte Handlung sich vollkommen vollzogen habe.

Ersteren Falles sei die fragliche Rückgängigmachung einfach durch die entgegengesetzte Willens-Bestimmung des betreffenden Individuums zu erreichen, der Widerstrebende habe eben nur seine gegen den göttlichen Willen getroffene Wahl rückgängig zu machen, und stelle sich, wenn er dies thue, dem Anderen, der in dem Willen Gottes geblieben sei, vollständig gleich. Diese Willens-Umkehr bleibe ein internum, denn: cogitationis poenam nemo patitur. — Anderen Falles (wenn nämlich der Wille zur Ausführung gekommen ist), so könne zwar die That als äussere Ereignung selbstredend nicht rückgängig gemacht werden. Aber es komme auch nicht auf diese Ereignung an, sondern nur auf ihre Bedeutung, die in dem auf die That gerichtet gewesenen Willen des Thäters bestehe, da sei zur Aufhebung (Verneinung) die die Sinnlichkeit unangenehm berührende Empfindung des Schmerzes, als eines sinnlichen Uebels, oder die Uebernahme eines entsprechenden Leidens erforderlich.

Aber behufs der Gewinnung eines zutreffenden Urtheils über das Mass des zur Aufhebung der Bedeutung der bezüglichen That sei nicht lediglich auf die Subjectivität des Uebelthäters zu reflectiren, vielmehr bedürfe es der Aufsuchung eines objectiven Massstabes, nach welchem auch Andere ausser dem Uebelthäter die diesem durch seine Uebelthat gewordene Befriedigung seiner sinnlichen Natur bemessen und darnach das von ihm zu übernehmende entsprechende Leiden bestimmen können. In *dieser* Beziehung sei die im übrigen (wie vorher bemerkt) *an sich selbst* bedeutungslose Uebelthat als *solche* von der grössten Bedeutung. Denn in je grösserem Masse sie diesen Charakter an sich trage, je grösser die Verletzung des Sollens sei, die durch die diesem conträre Handlung bewirkt werde, je grösser also die Wirksamkeit sei, die der Uebelthäter gegen die Einwirkung des Sollens auf ihn bethätigt habe, um

so grösser müsse auch das für ihn in der durch seine That angestrebten sinnlichen Befriedigung liegende Willensmotiv sein. Zwar lasse sich im wirklichen Leben die fragliche Rechnung nicht immer genau aufweisen und es sei darum bei der Anwendung des Prinzips ein gewisser Spielraum für das arbiträre Ermessen nicht zu vermeiden, aber dadurch werde der Werth des Prinzips an sich selbst nicht beeinträchtigt. Auch sei zuzugestehen, dass das aufgewiesene Prinzip für die etwaigen Uebelthaten einzelner Erzbösewichter, denen bei fortgesetzter Uebung böser Thaten unter Umständen ein geringfügiger Anlass zur Verübung eines Verbrechens genüge, nicht zuzutreffen scheine, aber dieser Schein verschwinde mit dem Bedenken, dass (bildlich zu reden) ja nicht der das Gefäss vollmachende Tropfen, sondern der gesammte Inhalt des Gefässes zu berücksichtigen sei. Desgleichen sei es geltend zu machen, dass es für die Anwendung des Prinzips nichts verschlage, ob der Uebelthäter die gewollte Befriedigung der bösen Lust erreicht habe oder nicht (wie z. B. wenn dem Diebe das gestohlene Geld wieder abgenommen werde) denn die Uebelthat liege in dem Willen, welcher sich in der betreffenden bösen Handlung verwirklicht habe, und das Ausbleiben des Erfolgs habe der Uebelthäter eben nicht gewollt. Demnach werde denn auch die Wiederaufhebung in einem auf das Gegentheil gerichteten verwirklichten Willen d. h. mittels eines für die Uebernahme des entsprechenden Leidens in Handlung getretenen Willens bewirkt, und ob der Erfolg durch Zufall (Krankheit, Tod etc.) vereitelt werde, sei nicht in Betracht zu ziehen.

Dass unter Umständen zu der mehrberegten Wiederaufhebung der unsittlichen Handlung auch der äussere Ersatz gehöre, wird beiläufig gesagt.

Schliesslich der II. Abtheilung führt uns Herr Kitz — noch absehend von der „Staatsstrafe“ — einige

kanones de poenitentia aus dem Kanonischen Rechte an, um damit zu erweisen, dass seine Lehre betreffend Messung der Uebelthat und ihrer Strafe eine uralte sei. —

Um nun weiter darzulegen, wie der aufgewiesene Boden die Wiederaufhebung der unsittlichen Handlung als Rechtsverletzung durch den Staat trage, gibt Herr Kitz anfangs der III. Abtheilung eine Bestimmung des Rechts. Das Recht ist ihm ganz allgemein gefasst die Freiheit des sittlichen Handelns (Man soll mich weder verhindern, das zu thun, was ich soll, noch auch zwingen, das zu thun, was ich soll). Er unterscheidet aber sodann zwischen der in die Form des objectiven Daseins getretenen Sittlichkeit, welche Recht sei, und der in die Form des objectiven Daseins getretenen Sittlichkeit, die mit dem Rechte nichts zu thun habe. Das Recht, obschon aus der Sittlichkeit emanirend, grenze sich gleichwohl von der Sittlichkeit *überhaupt* ab. Wer mir die Freiheit des sittlichen Handelns störe (entweder durch Verhinderung, das zu thun, was ich soll, oder durch Zwingung, das zu thun, was ich soll) der — so sagt Her Kitz — verletze die Sittlichkeit und in dieser auch das Recht. Wer aber irgend wie anders dem Sollen entgegen handelt, verletze die Sittlichkeit, aber das Recht verletze er nicht. Dagegen würde ich *sein* Recht verletzen, wenn ich ihm in den Fällen, wo er nicht widerrechtlich, wiewohl unsittlich handelt, entgegentreten würde, denn dann würde ich durch Uebung des Zwangs, dass er dasjenige, das er solle, auch thue, als Angreifender gegen ihn auftreten. Selbstredend — so heist es dann weiter — wolle Gott das unsittliche Handeln der Menschen nicht, aber wolle die Freiheit als den Rahmen für die selbsteigene Erscheinung des Menschen.

Aus dieser Bestimmung des Rechts, als Freiheit der Einzelnen im sittlichen Handeln soll sich nach Hrn.

Kitz als nächste Stufe der weiteren Entwickelung sofort der Staat ergeben, der Staat, nicht als eine von den Einzelnen im Interesse der Freiheit ihres sittlichen Handelns aus *Zweckmässigkeitsgründen* ins Leben gerufenen Schöpfung, sondern als eine aus derselbeu Quelle, aus der das Recht zu schöpfen, zugleich mit diesem hervortretende sittliche Nothwendigkeit. Der Staat begründe sich als eine sittlichc Nothwendigkeit in dem allseitig *gesollten* gegenseitigen Beistande zum Schutze der Freiheit des sittlichen Handelns. Damit sei denn auch für die Begründung des staatlichen Strafrechts der *allgemeine* Ausgangspunkt gewonnen. Der Staat habe seine Reaction gegen die Beeinträchtigung des Sollens der sittlichen Freiheit dadurch zu bethätigen, dass er diese Zuwiderhandlungen rescindire und zwar in derselben Weise, die zuvor in der II. Abtheilung aufgewiesen sei. Der Staat dictire uns das der Uebelthat entsprechende Leiden, so wie wir es da, wo der Staat nicht gegen uns einzuschreiten hatte, aus eigener Bestimmung zu unserer Rehabilitation zu übernehmen haben. Der Staat bestimme also die einzelnen als Bedingungen der Rückkehr des Verbrechers seinem Abfalle entsprechenden Uebel in allgemeinen Umrissen, und das richterliche Urtheil setze sie innerhalb dieser Grenzen für den concreten Fall fest.

Aber es sei anzugeben, wie aus dem hingestellten allgemeinen Rechtsbegriffen als der Freiheit des sittlichen Handelns sich die einzelnen *Rechte* entwickeln, die die Gegenstände derjenigen Zuwiderhandlungen bilden können, deren Rückgängigmachung dem Staate obliegen solle. Die Einzelnen bilden den Staat, als Gesammtheit zu einer organischen Verbindung einbegriffen, welche den Willen dieser Gesammtheit als Einen Willen gegenüber den vielen Willen der Einzelnen zum Ausdrucke und zur Geltung zu bringen habe. Sogemäss sei es vor allem die Pflicht des Staats, für

seinen eignen Bestand einzustehen und die gegen ihn oder die normale Wirksamkeit seines Organismus gerichteten Handlungen zu rescindiren. (Begriff der öffentlichen Verbrechen.)

Soweit nun ferner die Einzelnen in ihrer Einordnung in den staatlichen Organismus von diesem ergriffen werden, erleiden sie an der allgemeinen Freiheit ihres Handelns eine entsprechende Einbusse. Dafür aber sei ihnen ein Aequivalent zu gewähren in dem Schutze, den ihnen der staatliche Organismus zur Aufrechterhaltung ihrer ausserhalb der bedeuteten Grenze ihnen zustehenden individuellen Freiheit gewährt. Die Freiheit des sittlichen Handelns des Einen sei nothwendig bedingt durch die des Anderen. Zur Absteckung der bezüglichen Grenzen sei als Anfangs- und Ausgangspunkt festzuhalten das Prinzip der ursprünglichen *Gleichheit* Aller. Eine weitere Bewegung ergebe sich dann dadurch, dass die Einzelnen, wie sie durch ihren Willen diese gleichen Gebiete für ihr Handeln ergreifen, dieselben so auch durch ihren Willen sich verändern (Vertrag). — Besondere Modificationen für die Rechtssphäre der Einzelnen seien endlich gegeben mit der Ehe und dem damit begründeten Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern. — Kurz, es müssen Rechts-Normen vorhanden sein und seien solche Normen in der That mehr oder weniger ausgebildet, stets vorhanden und in positiver Geltung. Und die von allen anzuerkennende Autorität, welche das Recht in den bedeuteten Normen zu vermitteln und festzustellen habe, sei eben der Staat, doch sei, wo die Staatsgesetzgebung dafür Raum lasse und das Bedürfniss dazu vorhanden, auch der Wille der im Rechtsverkehr Zusammenlebenden in der Gestalt des Gewohnheits-Rechts als massgebend anzuerkennen. Bezüglich der vorbedeuteten nothwendigen positiven Normen habe der Staat gegen die Verletzung der Rechte von Seiten der Einzelwillen

den Staats- oder allgemeinen Willen durchzusetzen (Begriff der Privatverbrechen), doch sei es sowohl hinsichtlich der öffentlichen Verbrechen wie auch hinsichtlich der Privatverbrechen als selbstredend zu bemerken, dass der Staat nur sollenswidrige Willenshandlungen zu rescindiren habe, also nur von solchen Verletzungen der aus staatlichen Normen hervorgehenden Rechte, die nicht in schuldlos vermeintlicher Befolgung dieser Normen, also im irrthümlich beabsichtigten Anschlusse an den staatlichen Willen begangen werden, die Rede sein könnte.

Hierauf kommt Herr Kitz auf die frühere Behauptung zurück, dass nämlich die Strafe das vom Staate in allgemeinen Umrissen bestimmte und durch richterliches Urtheil im concreten Falle festgesetzte Uebel sei, welches als Bedingung der Rückkehr des Verbrechers seinem Abfalle entspreche, und sagt, es sei die Heilung des Bruchs mit dem göttlichen Willen in dem Verbrecher allerdings bedingt einmal durch ein dem Verbrechen entsprechendes Leiden, und sodann durch den Willen des Verbrechers zur Umkehr. Die Verhängung des Uebels stehe in der Macht des Staats; die Umkehr sei Sache des Verbrechers und lasse sich nicht erzwingen. Stände es von vorne heraus fest, dass der Verbrecher die Umkehr nie vollziehen werde, so würde die Zufügung des Strafübels überflüssig sein. Doch lasse sich auch bei dem ärgsten Bösewicht die Unverbesserlichkeit nicht von vorn heraus statuiren. Daher die sittliche Pflicht der Verhängung der Strafe aufrecht zu erhalten sei. Aber zugleich mit der Strafe sei die Anwendung der der sittlichen Besserung des Verbrechers diensamen Mittel Pflicht.

Hieran schliesst sich dann die kurze Bemerkung, dass die Freiheitsstrafe der aufgestellten Rescinsions-Theorie am meisten entspreche, wohingegen die Anwendbarkeit der Todesstrafe bestritten wird. Doch lassen wir dies vorerst auf sich beruhen.

Gegen die gesammte im Vorstehenden wiedergegebene Theorie des Herrn Kitz lässt sich nun allerdings sehr viel sagen.

Mit welchem Grunde will es Herr Kitz rechtfertigen, dass — wie er sagt — derjenige Mensch, der seine böse Willensbestimmung (natürlich in Folge eigner besserer Entschliessung) nicht zur Vollziehung hat kommen lassen, nur der entgegengesetzten Willensbestimmung behufs betreffender Rückgängigmachung und nicht ebenso wie derjenige, der seinen bösen Willen thatsächlich vollzogen hat, der freiwilligen Uebernahme eines Leidens, des Schmerzes über seine gehegten bösen Gedanken bedarf? Ist denn wirklich kein Unterschied zwischen dem, der zwar Böses gewollt und sich nachher auf das Bessere besonnen hat und dem, der auch das Böse nicht einmal gewollt hat? Wenn Herr Kitz sagt, der Act der Willensumkehr dessen, der es bei dem Bösen im ausgeführten Willen gelassen habe, sei ein internum, so gilt doch dasselbe von dem bezeichneten Acte als solchem auch in dem Falle, da der böse Wille zur Ausführung gekommen ist. Und ist die Umkehr letzteren Falles nicht ohne die freiwillige Uebernahme des Leidens (des Schmerzes über den gehegten bösen Willen) möglich, wie soll die Umkehr ersteren Falles ohne diese Uebernahme möglich sein? Im *Grade* mag auf dem fraglichen Gebiete ein Unterschied statuirt werden. Im *Wesen* ist jedenfalles für alle, die irgendwie das Böse gewollt, die beregte Aufgabe dieselbe.*)

*) Sollte etwa Herr Kitz, indem er den Unterschied in bedeuteter Weise formulirt, im Falle der ausgeführten unsittlichen, obschon nicht gerichtlich zu bestrafenden Handlung — abgesehen von dem, je nach Umständen in Erstattung, freiwilliger Abbitte u. dgl. zu leistenden Ersatze — an den Schmerz der Selbstkasteiungen denken? Die von ihm citirten Stellen aus dem Corpus juris canonici sprechen allerdings u. A. von Fasten, härenem Gewande, Schlafen auf dem Sacke.

Nur beiläufig mag es ferner erwähnt werden, dass wenn Herr Kitz der Willensbestimmung zur That *vor* ihrer Ausführung im Falle der freiwilligen Rückgängigmachung nicht blos Straflosigkeit vindicirt, sondern sogar der desfallsigen Willensumkehr die Uebernahme des Schmerzes ersparen will, dagegen das Criminalrecht und zwar mit gutem Grunde, von einer Strafbarkeit des conatus im Falle freiwilligen Rücktritts des Thäters, dann, wenn bereits ein Anfang strafbarer Verwirklichung der verbrecherischen Absicht vorliegt, weis. Doch wird der Herr Verfasser, der eine angesehene richterliche Stellung einnimmt, muthmasslich dagegen sagen, dass er dies wohl gewusst, aber den betreffenden *Anfang der Verwirklichung* unter den Begriff der *Ausführung* beschlossen gedacht habe.

Was Herr Kitz über die Bedeutung der Uebelthat als solcher bezüglich der Erkennbarkeit der Stärke des dadurch bekundeten bösen Willens und somit bezüglich des Maasses des dem Uebelthäter zuzudictirenden Leidens sagt, hat ja freilich sein Wahres. Indessen es sind noch andere Momente in fraglicher Beziehung zu urgiren. Es ist z. B. auf die Macht des Affects, auf die Macht äusserer Einflüsse verderblicher Art und mehr dergl. zu reflectiren. Doch auch hierauf wollen wir kein starkes Gewicht legen. Der Verfasser wollte etwa eine erschöpfende Darlegung nicht geben.

Bedenklicher ist die ganz unbedingt hingestellte Behauptung, dass der Staat diejenigen Verletzungen der aus staatlichen Normen hervorgehenden Rechte, die in schuldlos vermeintlicher Befolgung dieser Normen, somit in irrthümlich beabsichtigtem Anschlusse an den staatlichen Willen begangen werden, nicht zu bestrafen habe. Wie? Muss denn die fragliche *irrthümliche* Absicht nothwendig als eine *unverschuldete* gedacht werden? Tritt uns hierbei nicht der Begriff der culposen Uebelthat nahe, da derjenige, der sich etwa geirrt und aus

Irrthum Anderer Rechte verletzt hat, darauf anzufassen, warum er nicht durch Vorsicht und genaues Aufmerken die irrthümliche Rechts-Verletzung vermieden habe?

Unterlassen wir aber ein weiteres Eingehen auf Einzelnheiten, lassen wir u. A. auch namentlich die Leichtigkeit und Einseitigkeit, mit der der Angriff der Sinnlichkeit in vorliegender Schrift behandelt wird, so wie die mangelhaften, theilweise unrichtigen Bestimmungen betreffend die Abgrenzung der Rechte, unerörtert, und wenden wir uns zu einer zusammenhängenden Beurtheilung des Ganzen der uns vorgeführten Theorie.

Es ist diese Theorie eine völlig haltlose, weder geeignet zur Aufweisung des Rechts der Strafe, noch auch geeignet zur Aufweisung des Maasses, nach welchem die Strafe zu verhängen. Herr Kitz beruft sich für seine Ansichten auf die sittliche Idee des Rechts und weist dem Staate eine entsprechende Aufgabe zu. Aber in seiner Zeichnung der Rechts-Idee führt er heterogene resp. verkehrte Vorstellungen in das Gebiet der Betrachtung ein. Sein Staats-Begriff ist — mindestens gesagt — ein höchst einseitiger. Diejenige sittliche Idee, welche einzig und allein geeignet ist, den rechten Boden wie die zutreffenden Bahnen für die Construction und Anwendung des Strafrechts zu gewähren und klar zu legen, nämlich die Idee der Billigkeit oder Vergeltung ignorirt er völlig.

Dies Gesagte ist im Nachstehenden mit einigen wenigen Worten zu erläutern.

Die in der vorliegenden Schrift gegebene Rescissions-Theorie ist nichts anderes als eine einfache Besserungs-Theorie. Zwar könnte Jemand beim Lesen der Worte, darin gesagt ist, dass die Heilung des Bruchs mit dem göttlichen Willen in dem Verbrecher 1. durch das dem Verbrechen entsprechende Leiden und 2. durch den Willen des Verbrechers zur Umkehr bedingt sei,

versucht sein, dem Verfasser die Meinung unterzuschieben, als sei eine gewisse absolute Bedeutung der Strafe wenigstens *mit* in Anschlag zu bringen. Indessen spricht er doch durchweg von der Strafe als dem blossen Mittel zum Zwecke der Besserung, und er wird es nicht als ein Misverständniss bezeichnen dürfen, wenn man ihm die vorbedeutete relative Theorie zuschreibt. Also darum muss der Staat Strafe verhängen — so lehrt Herr Kitz — weil es des Staates heilige Pflicht ist nach dem allerhöchsten (göttlichen) Gebote des Sollens dem Verbrecher zur Busse und Umkehr zu helfen. Welcher Kundige denkt dabei nicht an die ähnliche Schleiermachersche Behauptung, es sei ethisch betrachtet Strafe und Belohuung eins und dasselbe, nur der Methode nach sei eine Verschiedenheit zwischen Beiden zu erkennen? — Nun mag es immerhin sein, dass in der Verwendung des Begriffs der Rescission in vorliegender Weise eine Originalität zu erkennen ist. Wenigstens entsinnt sich der Schreiber dieser Zeilen nicht in den vielerlei den angeregten Gegenstand behandelnden Schriften, die er gelesen, ein Aehnliches der Zusammenstellung gefunden zu haben. Aber, bei Lichte besehen müssen wir sagen, dass uns mit der fraglichen Darlegung eine in Wahrheit unvollziehbare Vorstellung zugemuthet wird. Kitz sagt richtig, die That lasse sich nicht ungeschehen machen. Aber wie will es denn Herr Kitz als möglich erweisen, dass die Bedeutung sammt den Folgen einer Thatsache durch eine andere Thatsache von entgegengesetzter Bedeutung wieder aufgehoben werde? Man bedenke doch, was die böse That *bedeute!* Man bedenke den Fluch dieser immer weiteres Böses erzeugenden That! Man vergegenwärtige sich den Gedanken an die mancherlei völlig incommensurabelen Nebenumstände des zugefügten Wehe, an etwa beim Raube mit Einbruch erregte Todesangst mit deren für die Gesundheit der Betroffenen nachthei-

ligen Folgen, an die in den Fällen des nicht zu ermöglichenden Ersatzes für den Beschädigten eintretende, vielleicht irreparabele Zerrüttung seines Wohlstandes sammt deren weitgreifenden Folgen u. dgl. Wie ist da von einer Rescission zu reden? Besser noch hat es Stahl getroffen, welcher (im Gegensatze gegen Hegel) weder die böse That noch deren Bedeutung, sondern deren *Herrlichkeit* durch die Strafe aufgehoben sehen will. Zwar auch gegen diese Bestimmung lässt sich sehr viel sagen. Aber man kann sich doch wenigstens etwas dabei denken, während man Angesichts der Zumuthung die *Bedeutung* sammt den Folgen einer That aufgehoben sehen zu sollen sich in Acht nehmen muss, mit seinen Gedanken nicht ins Blaue gezogen zu werden, um sich da zu verlieren.

Fragen wir nun nach dem von Herrn Kitz aufgeworfenen Grunde für die Strafe. Er recurrirt hier auf die aus dem höheren Gebote des Sollens abgeleiteten Rechts-Idee und wir haben gesehen, wie er das Recht definirt. Nun betont er es allerdings mit stärkstem Nachdrucke, dass in dem Sollen die Verneinung der Verneinung des Sollens gegeben sei und stellt er somit das Recht des Staats, geeigneten Falles Strafe zu verhängen, als ein in sich selbst verständliches hin. Das sind Behauptungen, aber die Vorstellung von der Richtigkeit dieser Behauptungen findet sich nicht vermittelt und müssen wir den Versuch der beregten Ableitung als einen in keinerlei Weise motivirten Gedankensprung bezeichnen. Der Verfasser hat hier nichts erwiesen, weil er nichts erweisen konnte. Aus der Idee des Rechts das sittliche Princip der Strafe zu entlehnen, ist unmöglich, deshalb wir unserseits, freilich das Recht ganz anders fassend, als wie es in vorliegender Schrift geschehen ist, auf derartige Versuche verzichten. Uns gilt das Recht, *objectiv* gefasst, als die auf dem sittlichen Urtheil des Misfallens am Streite beruhende

Einstimmung mehrerer Willen, die dem Streite vorbeuge, mit anderen Worten, als die Regel zur Vermeidung des Streits. Recht im *subjectiven* Sinne ist jede Befugniss, gewisse Handlungen und Unterlassungen auch gegen den Willen des Anderen in der gesicherten Erwartung zu begehen, dass sie nicht als Veranlassung des Streits dürfen angesehen werden und auf dieselbe Weise gewisse Handlungen und Unterlassungen Anderer zu fordern. So gemäss lautet die allgemeine, die Sphäre des Rechts bezeichnende Weisung dahin. Betrachte den Umfang, die Art und den Inhalt deiner, einem fremden Willen gemachten Zugeständnisse als unverbrüchliche Norm deines Verhaltens gegen ihn. Ein weiteres aber dem Rechte seiner Idee nach zu vindiren ist unzulässig, aus der Idee des Rechts ableiten zu wollen, dass dasselbe gegenüber der geschehenen Uebelthat einzuschreiten habe, heist heterogene Dinge zusammenfassen. Vielmehr muss man sagen: das Recht seiner Idee nach zieht sich im Falle seiner durch Uebelthat gegebenen Kränkung gleichsam trauernd in sich selber zurück, wartend, ob nicht eine andere sittliche Idee helfend zutrete, damit dann allerdings nach der Norm des Rechts energisch einzuschreiten sei. Dass die Strafe nicht in der Idee des Rechts begründet ist, lässt sich überall, und zwar mit vorzüglicher Evidenz hinsichtlich der s. g. relativen Strafrechts-Theorien aufweisen. Die Besserungs-Theorie z. B. leidet, wie sehr treffend Thilo (die theologisirende Rechts- und Staatslehre, pag. 375 sq.) sagt, an dem inneren Widerspruche, dass Jemand eingewilligt habe, wider seinen eignen Willen gebessert zu werden. — Kitz freilich würde nach seiner andersartig construirten Rechts-Idee diesen Einwurf nicht gelten lassen. Aber in wie viele Widersprüche wird er auf dem angeregten Gebiete durch seine — wie schon bedeutet, an sich selbst haltlose — Rechts-Theorie verwickelt! Wir wollen ihm concediren, dass sich auch

dem ärgsten Bösewicht die Besserungsfähigkeit nicht unbedingt absprechen lässt. Aber mit welchen sittlichen Gründen will er demjenigen Uebelthäter entgegentreten, welcher sagt: ich bedarf zu meiner Besserung der Strafe nicht; ich danke für die betreffende Mühe, die sich der Staat meinethalben machen will, ich will die Freundschafts-Erweisung der Strafe als genossen ansehen und den bereits begonnenen Actum internum der Umkehr meines Willens schon ohne die Erduldung der Strafe vollziehen? Wir unsrerseits, da wir eine, die ethische Forderung der Strafe feststellende Idee kennen, würden allerdings derartigen Einwänden gegenüber nicht irre werden, vielmehr — auf die unabweisbare Aufgabe des Uebelthäters, betreffend Umkehr seines Willens eingehend — antworten: eben dadurch, dass du unter Nichtachtung der die Strafe fordernden ethischen Idee dir die Strafe verbittest, gibst du zu erkennen, dass du von der Umkehr deines Willens noch himmelweit entfernt bist. Aber wer die Strafe eben nur als Mittel zur Besserung ansieht, kann doch in Wahrheit nichts dagegen sagen. Oder sollte etwa mit Grund gesagt werden können, die Strafe sei das *einzige* Mittel zur Besserung des Uebelthäters? der Staat, indem er die Strafe verhänge, wisse besser, was dem Uebelthäter fromme, als dieser selbst? Das kann Herr Kitz, der sein Bewusstsein menschlicher Kurzsichtigkeit in Betreff seelischer Zustände Anderer durch die Behauptung, dass man selbst dem ärgsten Bösewichte die Besserungsfähigkeit nicht absprechen könne, klar ausspricht, unmöglich annehmen. — Es könnten in fraglicher Beziehung unter Umständen zweifelsohne nach der Besserungs-Theorie allerschwierigste Bedenken entstehen, ob nicht von der Strafe Abstand zu nehmen und erst auf anderweite Wege zur Vollziehung (oder etwa Bekundung) der Besserung des Uebelthäters zu reflectiren sei. Man denke z. B. an einen Menschen sittlich edler Persön-

lichkeit, der in der Hitze der Leidenschaft, vielleicht in Folge stärkster Reizung eine Körperverletzung oder einen Todtschlag begangen hat und unmittelbar nach vollbrachter That die unverkennbarsten Erscheinungen aufrichtiger Reue und ernsten, guten Willen zur Bekämpfung seiner Leidenschaft zeigt.

Der einzig feste Boden für das Strafrecht ist in der ethischen Idee der Billigkeit oder Vergeltung aufzuzeigen. Hugo Grotius in seinem gründlichen, schönen Werke, de iure belli ac pacis (Lib. II. Cap. XX. §. I. 1.) sagt einfach treffend: „Est autem poena generali significata malum passionis, quod infligitur ob malum actionis" und darnach in demselben §. 2. „Inter ea vero, quae natura ipsa dictat licita esse et non iniqua, est et hoc, ut qui male fecit malum ferat — —". Herbart hat dies mehr negativ Gehaltene und ungeachtet trefflicher Erläuterungen des Hugo Grotius doch von demselben nicht zur Genüge näher bestimmte in positiver Fassung zu der ihm auf dem betreffenden Gebiete gebührenden Geltung gebracht und die *Billigkeit* als eine vom *Rechte* unabhängige Idee aufgestellt. Eine *eingehendere* Darlegung der beregten Lehre, die sich ausser in den Schriften zur praktischen Philosophie von Herbart selbst nach dessen Vorgange in mehrfachen Bearbeitungen der Ethik, worunter besonders die von Hartenstein und Allihn, sowie Thilos theologisirende Rechts- und Staatslehre zu nennen, findet, darf hier unterlassen bleiben. Nur in wenigen Worten mag hier unter Rückbeziehung auf einschlagende Darlegung in der Abhandlung: „Das Strafrecht vom Standpunkte der exacten Philosophie" im VI. und VII. Bande dieser Zeitschrift nachstehenden Bemerkungen der Raum gestattet sein. Ueberall, wo durch *absichtliche That* in die Willenssphäre eines Anderen eingegriffen und diesem Anderen ein von ihm selber nicht angestrebtes Wohl oder Wehe zugefügt wird, entstehen Verhältnisse, die

an sich selbst angesehen, ein *unbedingtes Misfallen* erregen und zwar ist es hier so wenig der active Wille *an sich,* als der passive Wille *an sich,* worauf sich das Urtheil bezieht. Desgleichen ist nicht das gegenseitige Verhältniss der beiden Willen *überhaupt,* oder etwa das Verhältniss der Absicht und des Erfolges hier der Gegenstand der Frage. Es weist sich vielmehr der Gegenstand des Misfallens in der eigenthümlichen Art des Zusammentreffens des thätigen und leidenden Willens auf, indem in der Belegung eines Anderen mit dem von demselben nicht erstrebten Wohles oder Wehes ein Zustand der *Ungleichheit* gegeben ist. Dieser Zustand befriedigt das unbefangene Urtheil nicht, sondern es wird erwartet, dass ein Anderes behufs der Ausgleichung hinzukomme. Das ist die ethische Forderung der Billigkeit, dass das Wohl oder Wehe in demselben Masse gleichsam auf den Thäter zurückkehre, dass dieser den ihm gebührenden Lohn (der Wohlthäter den Dank und etwaige sonstige Belohnung, der Uebelthäter die Strafe) empfange.

Von der Belohnung der Wohlthat hier nun nicht weiter zu reden, so liegt es auf der Hand, dass die sonach mit dem Gepräge der *Vergeltung* gezeichnete Strafe, zwar im Wesentlichen durchaus anders gestaltet, als nach dem sogenannten, noch von Kant vertheidigten ius talionis, ihre Bedeutung völlig abgesehen von irgend welchem zu erreichenden anderweitigen Zweck, in sich selber trage.

Desgleichen ist mit der aufgewiesenen Grundlage die Anzeige der Grenzen, innerhalb derer die Strafe gerechtfertigt ist, ersichtlich gegeben. (Hier mag beiläufig gegen Kitz bemerkt werden, dass dessen Versuch der betreffenden Abgrenzung als ein der festen Grundlage entbehrender betrachtet werden muss und man sich beim Lesen der einschlagenden Sätze seiner Schrift manchmal versucht fühlt zu fragen, weshalb

denn nicht auch der Unsittlichkeit und dem Laster gegenüber der Staat die liebevolle Remedur durch Strafe auf sich nehmen solle.) Minder auch sind mit dem aufgezeigten Boden die Grundzüge für die Grade der Zumessung der Strafe angedeutet, indem das Erforderniss eines thunlichst vielseitig zu bestimmenden Quantitäts-Verhältnisses zwischen Uebelthat und Strafe hervortritt.

Ferner ist zu bemerken, dass — obschon nicht die Idee des Rechts an sich selber als der Grund, wornach die strafende Vergeltung zu demonstriren, betrachtet werden kann — ein Zusammentreten der Idee der Billigkeit mit derjenigen des Rechts in der Anwendung beider Ideen auf die Gesellschaft Noth ist. Mit andern Worten, es bedarf einer Verbindung des Lohnsystems mit der Rechtsgesellschaft, theils damit durch ersteres dasjenige ergänzt werde, was das Recht unbestimmt lässt, theils damit das Lohnsystem von der Rechtsgesellschaft die Form entlehne, welche der Erreichung seiner Zwecke bestimmte äussere Haltepunkte darbiete. In letzterer Beziehung kommt die Bildung und zutreffende Verwaltung des *Strafrechts* in Frage.

Hieran geschlossen ersieht sich's denn auch leicht, wie auf dem angeregten Gebiete dem Walten des Staats seine Bedeutung eingeräumt wird. Der Staat — aber nicht mit Herrn Kitz einseitig als Rechtsstaat gesetzt, sondern als die umfassendste der Gesellschaften, die alle übrigen auf *sittlichem Boden beruhenden* Gesellschaften entweder in sich schliesst oder sich doch mit ihnen berührt, hat den sämmtlichen ethischen Ideen sowohl einer jeder derselben ihre eigene, durch ihren Begriff bestimmte Bedeutung und Bethätigung zu lassen, als auch sie alle zusammen in einem sich gegenseitig tragenden und unterstützenden Systeme zu vereinigen. Insbesondere ist hier noch zu sagen, dass in der Idee der Billigkeit zwar nicht ausgedrückt ist, wer strafend vergelten solle. Aber indirect weist die Idee

auf die nothwendige Bestellung derjenigen Mächte hin, denen es zuzutrauen ist, dass sie weder die Strafe mit dem ihr völlig fremden Gepräge der Rache verunstalten, noch auch durch unvorsichtige Ueberschreitung der richtigen Masse, der Vergeltung eine neue, zu abermaliger Vergeltung auffordernde Uebelthat beimischen. Wie dringend mit dem allen die Geltung eines der Idee entsprechenden drohenden Strafgesetzes, durch dessen Uebertretung die Uebelthat zum Verbrechen wird (nulla poena sine lege — nullum crimen sine lege) minder nicht der Bestand eines zur Fixirung der Strafe nach dem Gesetze befugten unabhängigen Richterstandes als für die Rechtsgesellschaft unentbehrlich gefordert wird, bedarf keiner näheren Erörterung.

Noch einmal auf die Besserungs-Theorie zurückzukommen, so haben wir freilich in derselben, wie in allen übrigen relativen Strafrechts-Theorien, gewisse wichtige Elemente zu erkennen, die, nachdem es einmal feststeht, dass die Strafe ethisch gefordert sei, sehr wohl für den Vollzug der Strafe brauchbar sind. Weitere Bedeutung ist allen diesen Theorien aber hier nicht zuzugestehen und insbesondere anlangend die Besserung der Verbrecher, so muss da — was hier aber nicht weiter zu verfolgen — die ethische Idee des Wohlwollens angezogen werden. Hiermit könnten wir schliessen, wenn nicht Herr Kitz zum Schlusse seiner Schrift noch ein kurzes Wort über die Strafarten sagte. Wenn derselbe die heutige Hauptstrafe, die Freiheitsstrafe, als das für die mehrsten Fälle geeignetste Strafmittel betrachtet, so stimmen wir ihm, ob auch auf andere Gründe gestützt als er, in vollem Masse bei und enthalten uns der weiteren Ausführung darüber, wie dieselbe einzurichten sei, damit sie wirklich der Idee entspreche und — was nun von erheblicher Bedeutung ist — dem Bestraften zu seiner sittlichen Besserung diensam werde. Eben so stimmen wir ihm in seiner

principiellen Verwerfung der Todesstrafe zu. Aber wenn er für diese Verwerfung folgende zwei Gründe anführt: 1) es sei in der Todesstrafe ein incommensurabeles Leiden gegeben, denn Niemand wisse, wie dem Hinzurichtenden zu Muthe sei, zudem sei dasjenige, das dahinter liege, das Jenseits, ein gänzlich Unbekanntes für uns; 2) es entbinde sich der Staat mit der Todesstrafe der doch unabweisbaren Pflicht, auf die Willensumkehr des Verbrechers und dessen Besserung zu wirken: so können wir dem nicht beistimmen, müssen vielmehr unsere Gründe gegen die Todesstrafe anderswoher nehmen. Was wir unsrerseits prinzipiell gegen die beregte Strafart einzuwenden haben, lässt sich kurz in folgenden drei Sätzen hinstellen: 1) es liegt in dem Begriffe der Strafe, dass sie im Interesse der Idee der Billigkeit oder Vergeltung reagirend in die Sphäre des verbrecherischen Willens eingreife; das kann sie aber nicht, wenn sie dem Verbrecher das Leben nimmt, somit — bildlich zu reden — den Knoten, statt zu lösen, durchhaut; 2) die Todesstrafe ist eine *absolute* Strafe, starr, unbiegsam, an sich selbst kein plus und minus zulassend, aber es gibt keine Kategorie *absoluter* Verbrechen (kein Mord ist dem anderen Morde völlig gleich etc.); es wird also mit der Todesstrafe das ethische Erforderniss, dass das Strafleiden der Wehethat dem Masse nach entsprechen müsse, nicht nach Gebühr gewahrt; 3) ist hinzuweisen auf die Möglichkeit des Justizmordes; jede andere Strafe lässt die Möglichkeit völliger oder partieller Restauration zu, wohingegen es unmöglich ist, den etwa unschuldig Getödteten wieder ins Leben zu rufen.

Wenn ferner Herr Kitz von der Regel, dass die Todestrafe principiell verwerflich sei, Ausnahmen statuirt und sagt, gleichwie der Einzelne in die Lage kommen könne sich zu wehren, und kein Bedenken trage, einem momentan am Boden liegenden Angreifer nöthigen Falles

den Rest zu geben, damit er nicht sich wieder aufraffe und ihn selber tödte, so könne auch der Staat in die Lage kommen, gegen aufrührerische oder meuterische Attentate zu seinem Schutze das: principiis obsta zu üben und sogar das einzuhaltende Verfahren zum voraus gesetzlich normiren: so hat er völlig Recht. Nur hätten wir gewünscht, dass dies Gesagte etwas näher fixirt und zugleich in der gehörigen Ausdehnung bedeutet wäre durch ausdrücklichen Hinweis auf bezügliche wohlbegründete Geltung des Kriegsrechts, des Standrechts, des Seerechts etc. Ausserdem müssen wir sagen, dass die Rücksicht auf die *Nothwehr*, worin allein die Berechtigung zur Hinrichtung des Verbrechers unter gewissen Umständen zu finden ist, nichts Heterogenes in das fragliche Gebiet hineinzieht. Denn die Nothwehr hat eben so wie die Strafe in der Idee der Billigkeit ihren Grund. Zwar bezieht sich jene nicht wie diese auf die Vergangenheit, bedeutet vielmehr die Vertheidigung gegen einen *drohenden* oder einen *fortdauernden* Angriff. Der Angriff aber wie die Bedrohung mit einem solchen fällt unter den weiteren Begriff der Uebelthat, welche die Vergeltung gegen sich auffordert. Sieht sich der Einzelne durch geeignete Drohung oder fortdauernden Angriff in die Lage der Nothwehr versetzt (d. h. kann er beregten Falles im Drange der Zeit die ordnungsmässige Hilfe Seitens des Staates nicht erlangen) so cessirt die Regel, dass der Beleidigte selber sich der Vergeltung enthalte und der Staat mit seinen entsprechenden Organen dafür eintrete. Findet die Drohung oder der fortgesetzte Angriff gegen den Staat selber statt, und die Verhältnisse sind im übrigen dazu angethan, so muss er die Vergeltung eben unter der Firma der Nothwehr üben und unter Umständen auch ausserordentliche Mittel ergreifen. Auch das ist hier zu bedenken, dass möglicher Weise bereits vollendetes Verbrechen vorliegt, aber unter den Begriff

desselben fällt ein noch fortdauernder Angriff. So ist die Gefahr noch nicht vorüber, und der Zustand der Nothwehr trotz bereits vollbrachten Verbrechens noch nicht beseitigt. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass unter dem falschen Prätexte der Nothwehr schon unendlich viel Gräuelthaten verübt sind. Aber sind nicht auch unter dem gefälschten Stempel wohlverdienter Strafe hier und da himmelschreiendste Justizmorde geschehen? Da gilt es allen zu bedenken: abusus non tallit usum. Auf ein Näheres in Betreff der Nothwehr insbesondere bezüglich der richtig innezuhaltenden Masse in derselben einzugehen, ist hier, da es sich eben nur darum handelte, in der Strafe und in der Nothwehr zwei Species eines und desselben genus hinzustellen, nicht am Orte. Ein Eingehendres über den angeregten Gegenstand findet sich in der sehr lesenswerthen Schrift Geyers: Die Lehre von der Nothwehr. Jena. 1857.

Wollen wir nach dem allen den Eindruck, den die vorliegende Schrift des Herrn Oberappellationsvicepräsidenten Kitz auf uns gemacht, mit kurzen Worten bezeichnen, so wissen wir dies nicht besser zu veranstalten als mit dem Bemerken, dass uns beim Durchlesen derselben zu wiederholten Malen unwillkürlich die Worte des Hugo Grotius (De iuri belli ac pacis. Lib. II. Cap. XX. §. I. 1.) in den Sinn kamen: „Quae res“ (sc. de poenis) „eo diligentius tractanda est, quod origo eius et natura minus intellecta multis errationibus caussam dedit“, dazu diejenigen Herbarts (Schriften zur praktischen Philosophie. Theil I. Buch I. Cap. 5 zu Anfange): „Widerrechtlich und unbillig zugleich, möchte man sagen, sei die Idee der Billigkeit bisher verdrängt worden von dem Gebiete dessen, was im Praktischen einer festen Bestimmung fähig ist etc.“ — Nach dem Vorgange der beiden genannten ausgezeichneten Männer, sollte billig der Anlass zu beregten Klagen je länger

je mehr verschwinden. Aber freilich scheint es, als ob betreffende pia desideria noch für eine längere Zeit auf Geduld zu verweisen seien.

F. A. Fienemann.

Wille, Dr. *Johannes*, *Beiträge zum Verständniss Kants.* Berlin, Verlag von H. R. Mecklenburg. 1874. IX u. 106 S.

In der Vorrede verspricht der Verfasser einen Commentar zu geben, der in wesentlichen Beziehungen neue und wohlbegründete Auffassungen der Kantischen Kritiken enthalte. In der Einleitung dagegen stellt er als Ziel der beiden Beiträge zum Verständniss Kants die kritische Aufgabe hin, den bleibenden Gewinn der Ergebnisse von Kants Kritik der praktischen Vernunft für die Ethik festzustellen. Das letztere ist denn auch die eigentliche Absicht der zweiten Abhandlung, während sich die erste allein mit der Kritik der reinen Vernunft beschäftigt. Wir unsrerseits würden einen gründlichen Commentar, welcher dem Leser das Verständniss Kants wirklich aufschliesst und weiter gar keine Tendenz hätte, bei weitem vorgezogen haben, und freuten uns schon a priori, als wir den Titel des Werkes sahen, einem solchen für das Studium der Philosophie höchst nützlichen Unternehmen zu begegnen. Allein diese unsre Freude hat sich, wie es auch mancher anderen aprioristischen Annahme gegangen ist, a posteriori als Täuschung erwiesen.

Gleich darauf hat der Verfasser uns eine andere vage Täuschung bereitet. Verfasser redet davon, dass die höhere Kritik mit gutem Grunde solche Fragen

wähle und erörtere, die geeignet seien, die Beziehung der Lehren unsrer grossen Philosophen zu den willensstarken Handlungen unsers Volkes in das rechte Licht zu setzen. Diese Aussicht, welche der Verfasser uns hiermit eröffnete, hat uns ermuthigt, sein Buch bis zu Ende zu lesen, aber wir haben von solchen Beziehungen nicht die leiseste Spur weder im rechten noch im falschen Lichte entdecken können; sondern in dem zweiten Beitrage nur eine ziemlich dunkle Erörterung über formale ethische Begriffe gefunden, die aber von ethischem Inhalt gänzlich entleert ist, und den Leser am wenigsten über das orientirt, was eigentlich Kant Grosses und Bleibendes in der Ethik geleistet hat.

Verfasser unterlässt es nämlich hervorzuheben, dass es der Eudämonismus ist, gegen welchen Kant ankämpft, und dass Kants Ethik nur aus diesem Gegensatze ihrem wahren Sinne nach zu verstehen ist.

Die erste Abhandlung handelt über den wahren Grundgedanken der philosophischen Ansicht Kants, und gibt denselben sofort mit den Worten an: das Bleibende und Wichtigste der gesammten Kantschen Lehre gipfelt in der Thatsache, dass Kant der Entdecker des schöpferischen Apriori ist. Im ersten Capitel, welches von der historischen Entwickelung des Apriori handeln soll, wird behauptet: „wenn der Skepticismus Humes Kant den dogmatischen Schlummer unterbrach, so hat der Platonismus ihn wach gehalten und zu seiner grossen philosophischen That befähigt"; und dann mancherlei über den Kantischen Platonismus hin und hergeredet, ohne dass man in klaren und bündigen Worten erfährt, was unter demselben zu verstehen ist.

Als durchaus neu und interessant ist uns nur dabei die geschichtliche Notiz aufgefallen, dass als es bei Juden und bei Heiden galt, dem im Paulinismus immer mehr an Boden gewinnenden Christenthum gegenüber Stellung zu nehmen, bei jenen Philo die alten mosaischen

Anschauungen zu vertiefen suchte u. s. w. Verfasser setzt hinzu, bei diesen kurzen Bemerkungen sei er den Darstellungen Zellers in seinem berühmten Werke: „Die Philosophie der Griechen" gefolgt. Es ist uns aber höchst zweifelhaft, ob dieser berühmte Geschichtschreiber der alten Philosophie dem Verfasser sehr dankbar dafür sein würde, dass er ihm einen so vagen Anachronismus aufbürdet.

Nachdem dann Verfasser im zweiten Capitel das „Apriori" in der Kritik der reinen Vernunft kurz dargestellt hat, wendet er sich im dritten zur Kritik der Kantischen Ansicht, um das Bleibende darin zu finden.

Gegen den Kantischen Satz, dass Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniss liefere, wendet der Verfasser ein: dieser Satz gelte nur von derjenigen Erfahrung, welche sich auf Selbstbeobachtung gründe, „nicht auf die innere, deren Methode nicht inductiver Art ist, sondern auf Selbstbesinnung beruht." Ueber diese Selbstbesinnung, auf deren genaue Auseinandersetzung es nun angekommen wäre, wenn der Verfasser seine Leser überzeugen wollte, erfährt man aber nichts weiter, als durch ein Citat aus Bona Meyer, dass man bei der Selbstbesinnung die zum Apriorischen führe, geleitet von den festen Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nur Abstraction und Reflexion zu Hülfe nehme, dass man aber bei der Beobachtung ohne festen Leitstern den Weg der Induction gehe. Wie man aber das, was man auf solchem Wege der Abstraction und Reflexion von den Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit geleitet, Erfahrung nennen könne, ist uns gänzlich unerfindlich, wenn man nicht etwa sagen will, man nehme ja doch die auf solchem Wege gefundenen Begriffe und Sätze in sich wahr, also erfahre sie in sich. Dann ist freilich jede Wissenschaft empirisch.

Noch unerfindlicher aber ist es uns, wie der Ver-

fasser, nachdem er angeblich nachgewiesen hat, dass das Apriori nicht unabhängig von der Erfahrung überhaupt, sondern nur von der inductiven inneren Erfahrung sei, sich berechtigt halten kann, fortzufahren: „Somit ist es das „*Schöpferische*“, welches das Wesen des Apriori ausmacht.“ Woher dieses Schöpferische stamme, sieht man auch dann nicht ein, wenn man weiter liest: das Wesen des Kantischen Apriori bestehe seiner positiven Natur nach darin, dass es nicht aus den Dingen, sondern aus dem Geiste in uns stamme. Es solle dessen Selbständigkeit gegenüber der Natur und der Sinnlichkeit beweisen. Alles also, was nicht aus Natur und Sinnlichkeit, sondern aus dem Geiste stammt, ist schöpferisch? Und was ist denn der Geist, aus dem es stammt? Wo hat denn Kant von diesem Schöpferischen seines Apriori geredet, wo sagt er, was es schaffe, und endlich, was ist denn dieses Apriori? Lauter Fragen, die in einem Commentare zu den Kantischen Kritiken gründlich und ausführlich zu besprechen gewesen wären, worüber aber der Verfasser uns im Dunkeln lässt. Ausserdem aber ist die nächste Absicht Kants mit seiner Annahme aprioristischer Formen der Receptivität und Spontaneität gar nicht die Selbständigkeit unsers Geistes zu beweisen. Indem ihm solche Absicht beigelegt wird, stellt man sein ganzes Unternehmen in ein falsches Licht. Er hat überhaupt bei der Annahme jener Apriori im Gemüthe bereitliegenden Formen, keine Absicht gehabt, wie denn kein grosser Denker sich von solchen Absichten leiten lässt, dies oder jenes zu beweisen, sondern er war überzeugt, durch einen nothwendigen Gang des Denkens zu jener Annahme genöthigt zu sein. Diesen Gang aber seines Denkens legt er im Anfange seiner Kritik der reinen Vernunft klar genug vor Augen, wenigstens für jeden der dergleichen abstracte Gedankengänge zu fassen vermag.

Weiterhin steift der Verfasser sich darauf, dass

Kant nicht nachgewiesen habe, dass es nur zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gäbe, Sinnlichkeit und Verstand; und dass die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, die Sinnlichkeit sei; und meint, diese sei nur die Fähigkeit, von *endlichen* Gegenständen Vorstellungen zu erhalten; das Ergebniss also, dass wir über die Endlichkeit nicht hinaus können, sei eine petitio principii. Daher denn spricht der Verfasser das grosse Wort: „So lange es nicht erwiesen ist, dass es nur Erkenntniss vom Endlichen gibt, bleibt die Möglichkeit, *dass uns nicht sinnliche Gegenstände gegeben werden* bestehen, und also auch dies, dass es eine dem Inhalte nach nicht sinnliche Anschauung geben könne." Deshalb macht er denn auch Kant den, in des Verfassers Augen schweren Vorwurf, dass er gar nicht den Versuch gemacht habe, einen nicht sinnlichen Inhalt zu entdecken; er habe die intellectuelle Anschauung übersehen, ja, diese sich verschlossen. Ja freilich es ist erstaunlich, wie Kant so bornirt sein konnte, die Möglichkeit zu übersehen, dass uns nicht sinnliche Gegenstände gegeben werden können, da man doch solche Gegenstände alle Tage denkt! Es mag wohl an seinem Eigensinn gelegen haben, der nicht anerkennen wollte, dass solche Gegenstände gegeben sind, obgleich es doch ein unbestreitbares und nicht wegzuleugnendes also gegebenes Factum ist, dass sie gedacht werden. Und noch erstaunlicher ist es, dass Kant so vergesslich sein konnte, die intellectuelle Anschauung zu übersehen, obgleich er doch so oft sie ausdrücklich bestreitet und sogar in seiner Kritik der Urtheilskraft eine ausführliche Anweisung gibt, wie mit einem anschauenden Verstande zu denken sei; und obgleich er ausdrücklich erklärt, dass ein solcher Verstand nicht der unsere sei, weil diesem durch das blosse Denken die Gegenstände nicht gegeben würden.

Die Verwerfung der intellectuellen Anschauung ist

also der grosse Fehler, den sich Kant hat zu Schulden kommen lassen. Und doch hat eine solche Anschauung gar nichts Unmögliches: Warum, fragt der Verfasser, soll der Geist, wenn er etwas Sinnliches, ausser ihm Liegendes, entdecken und finden kann, nicht auch Geistiges irgend wie anschauen, d. h. unmittelbar aufnehmen können, wenn gleich als ihm Fremdes? Allerdings, wenn Kant geglaubt hätte, dass das Sinnliche, d. h. die Materie und die Form der Empfindung, wirklich ausser dem Geiste läge, so hätte er die Möglichkeit auch Geistiges zu schauen nicht leugnen können. Wie aber kann jemand, der Beiträge zum Verständniss Kants schreibt, diesen einen solchen Glauben nur zumuthen, dass das Sinnliche ausser dem Geiste läge, ihm, der eben von dem was ausser dem Geiste liegt, sagt: die Dinge an sich kennen wir nicht? — Hinsichtlich der intellectuellen Anschauung macht jedoch der Verfasser das Zugeständniss, dass man, da solche Anschauung keine endlichen und zugleich sinnlichen Formen habe, ihre Wirklichkeit Anderen nicht beweisen könne.

Also wird sie auch nicht zu den allgemeingiltigen und nothwendigen Erkenntnissen gehören, von denen Kant redet, und wird, wenn man sie anderen nicht beweisen kann, auch für den intellectuellen Anschauer selbst nicht zu beweisen sein, vorausgesetzt, dass er es mit dem Beweisen genau nimmt, und das Factum, dass er solche Anschauung hat, nicht mit der objectiven Giltigkeit des Angeschauten verwechselt.

Aus diesen Proben werden die Leser dieser Zeitschrift schon hinlänglich erfahren haben, welches Verständniss Kants ihnen in diesen Beiträgen zu demselben geboten wird.

Wir wollen nur noch kurz referiren, dass nach S. 48. Kant wirklich glaubte, in dem alle Vorstellungen begleitenden (sic! Kant sagt: das Ich denken *muss*

alle meine Vorstellungen begleiten *können*) „Ich denke“ einen rein apriorischen Einheitsgrund auch für den Inhalt aller Erkenntniss gefunden zu haben; und dass nach S. 49. ein Grundirrthum der Kantischen Philosophie, der auch für seine Ethik von der weittragendsten Bedeutung geworden sein soll, darin besteht, dass er sich allen Inhalt „*nur materiell*“ denken kann. Die Begründung dieses Vorwurfs liest man auf S. 73 f. Kant sagte dort (in der Kritik der praktischen Vernunft): Alle Vernunft-Erkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Object, oder formal u. s. w. — Dieses Dilemma Kants ist willkürlich; denn „Materie“ wird hierbei mit Object gleichgesetzt. Materie ist aber nach Kant selbst nur endliches, nur sinnliches Object. In der Kritik der reinen Vernunft definirt Kant diesen Begriff wiederholt, erstlich in der transscendentalen Aesthetik S. 60. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, Materie.“ Ebenso ist in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ Materie „das bestimmbare überhaupt“, und endlich heist es S. 335. in der Antinomie der reinen Vernunft 1. Abschn. „Systeme der kosmologischen Ideen“: es ist die Realität im Raume, d. h. „die Materie ein Bedingtes.“ — Unsere Leser brauchen wir nicht darauf aufmerksam zu machen, dass das Wort *material* in seinem Gegensatze gegen *formal* nur so viel als inhaltlich bedeutet, um sie das Lächerliche dieses Misverständnisses empfinden zu lassen.

Unerhört aber dürfte es sein, dass sich jemand zum Commentator Kants aufwirft, der die Materie als Realität im Raume mit dem verwechseln kann, was Kant die Materie der Erscheinung nennt und der Form der Erscheinung entgegensetzt. Auf dieser scharfen Unterscheidung der Materie, d. h. des Inhalts der Erscheinung von der Form derselben beruht ja eben die Ansicht Kants, dass zwar die Materie derselben gegeben ist, die Form derselben aber aus unserem Gemüthe

stammt. Jener andere Begriff aber der Materie als des Realen im Raume hat ja eben schon die Form als eines seiner Merkmale in sich. Setzt man also diesen letzteren Begriff an die Stelle des ersteren, so wird der Anfang der Kritik der reinen Vernunft reiner Unsinn.

Wie in der Kritik der reinen Vernunft Kant nicht dargethan haben soll, dass ausser der sinnlichen Anschauung es keine andere gebe, so soll er auch in der Kritik der praktischen Vernunft nicht bewiesen haben, dass der kategorische Imperativ das einzige Factum der praktischen Vernunft sei, „denn es hindert nichts, dass durch dasselbe noch andere reine Formen der praktischen Vernunft entdeckt werden." Die Beispiele Kants, z. B. vom Wohlthun, zeigten nur, dass das moralische Gesetz die unabweisliche Grundlage alles sittlichen Wollens sei, nicht dass in ihm die ganze Erfüllung desselben liege. Der Verfasser vermisst auch hier bei Kant den apriorischen Inhalt zur apriorischen Form. Das haben auch Andere schon vor dem Verfasser gethan; diese sind dann aber auch so klug gewesen, Kant mit seinem kategorischen Imperativ ganz zu verlassen. Wer aber wie der Verfasser daran festhalten will, wird sich vergeblich bemühen durch denselben andere reine Formen der praktischen Vernunft zu entdecken, die nicht blos Anwendungen jener allgemeinen Formel wären. — Zu einem näheren Eingehen in die Sache selbst bietet das vom Verfasser Gegebene uns keine Veranlassung, zumal er sich hütet, anzugeben, was der apriorische Inhalt der praktischen Vernunft sei, wie er auch den Inhalt seiner intellectuellen Anschauung leider verschwiegen hat. Er begnügt sich auch nur im allgemeinen von der Möglichkeit zu reden, dass eine andere Anschauung als die sinnliche und andere reine Formen der praktischen Vernunft sein könnten, ohne den Weg dieser Möglichkeit auch nur anzudeuten. Das erinnert uns an jenes Bekannte, in manchen Kreisen beliebte, vornehmthuerische Wesen,

welches zwar anderen zugibt, dass sie etwas von Wahrheit gesehen hätten, aber mit hohen Augenbrauen darauf hindeutet, dass man selbst eine viel tiefergende Weisheit und grosse Schätze der Erkenntniss besitze; dieselben jedoch andern armen Sterblichen mitzutheilen, dazu lässt man sich nicht herab. Doch von dem letzten Vorwurfe müssen wir den Verfasser der Wahrheit gemäss ausnehmen, er macht sich und uns in seinem Vorworte die Hoffnung: auf dem durch diese seine vorgelegten Forschungen geebneten Wege mit selbständigen Gedanken in die philosophischen Bewegungen der Gegenwart seiner Zeit eintreten zu können. Verfasser muss jedoch für seine Person gestehen, dass er nach dem in diesen Forschungen Dargebotenen nicht sehr begierig auf die selbständigen Gedanken des Verfassers ist. —o.

P. L. Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. Erster Theil: Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Mitau 1873.

Der anonyme Verfasser predigt das Evangelium von der Realität des gesellschaftlichen Organismus, von der nicht blos figürlichen, sondern realwirklichen Analogie zwischen der Gesellschaft und den natürlichen Organismen. Er ist nicht der erste, welcher dieses Evangelium verkündigt, und wundern müssen wir uns darüber, dass er sich um seine Vorgänger in dieser Hinsicht so wenig gekümmert.*) Auch *Herbart* war diese Analogie keine blosse Redefigur, sondern ein Grund-

*) Der Eingang des IV. Capitels auf S. 26 lässt vermuthen, dass der Verfasser diese Vorgänger nicht kennt, da er sich die Priorität jenes Evangeliums vindicirt.

gedanke, den er allerdings nicht bis zu seinen letzten Consequenzen geführt hat; Lotze ist sich dieser Analogie lebhaft bewusst; die neuere Naturforschung, ein Virchow, Haeckel, Jäger voran, betonen ihre Realität an vielen Stellen, und der Schreiber dieser Zeilen hat derselben ein Buch gewidmet.*) Doch wir wollen darob mit dem Verfasser nicht streiten, sondern gleich von vornhinein als sein besonderes Verdienst anerkennen, dass er gerade die naturhistorische Wirklichkeit des gesellschaftlichen Organismus mit grosser Strenge erfasst und mit ebenso grosser Lebendigkeit hingestellt hat. Die Aufgabe der Schrift ist keine andere, als nachzuweisen, dass die Gesellschaft ein ebenso realer Organismus sei, wie irgend ein Thier oder eine Pflanze. Der Strenge dieser Auffassung entspricht nun, — um es gleich von vorn herein zu sagen — die Strenge der Beweisführung nicht; denn bei der Nachweisung der einzelnen Momente, welche die Gesellschaft mit den Naturorganismen gemein hat, hält der Verfasser nicht recht Stand und verliert sich bisweilen in abstracte Begriffe, wodurch er seiner Thesis, welche eben auf nur *reale* Beziehungen hinausläuft, ungetreu wird. Denn wenig mehr, als abstracte Begriffe sind doch die drei „Seiten der Entwickelung" (S. 81) welche der Verfasser in dem natürlichen Organismus unterscheidet, nämlich die *physiologische, morphologische* und *individuelle,* denen bei der „Gesellschaft" die *ökonomische, rechtliche* und *politische* Sphäre entsprechen soll. Dies alles ist recht schön, dürfte aber zum Nachweise der „*Realität*" des socialen Organismus nicht genügen.

Wir verlangen nun keineswegs, dass der Verfasser uns zeige, wo die Gesellschaft ihren Kopf, ihre Hände, ihren Magen habe, obwohl dieser, allerdings von Figürlichkeit nicht ganz frei zu machende Nachweis sehr

*) „Psychologie der Gesellschaft." Wien 1871.

nahe läge und man blos auf Menenius Agrippa zurückzugehen brauchte; wir verlangen nicht einmal den Nachweis dafür, wo das Nervensystem der Gesellschaft stecke, welches sie doch als ein „höherer" Organismus nicht entbehren kann, worüber der Berichterstatter in dem oberwähnten Buche diverse Aufschlüsse ertheilt und eigenthümliche reale Analogien aufgezeigt hat*): wir hätten nur erwartet, dass der Verfasser dem Begriffe der Organisation etwas schärfer nachgegangen wäre, um die Einerleiheit der Grundbestimmungen hier und dort aufzuzeigen. In dieser Richtung lässt sich nun allerdings nichts Durchschlagendes erzielen, ohne auf die metaphysischen Grundbestimmungen des Weltbaues überhaupt einzugehen und darüber ins Klare gekommen zu sein. Die Dupplicität der Natur und des Geistes ist aufgehoben; zerrissen ist die Scheidewand, an welcher dort die Natur aufhörte, hier ein der Art nach neues Geistes- und Freiheitsleben begönne; dieselben Grundbedingungen, dieselben Grundkräfte gehen durch das ganze Weltall. Allein welche sind diese letzten Bedingungen und wie heisen und wirken jene *Alles* bewirkenden Urkräfte? Sind ihrer mehrere oder gibt es nur *eine* solche Urkraft, die sich unter verschiedenen Namen aus einer Form in die andere wirft? und ist überhaupt dasjenige, was allem Bestehenden und Werdenden zu Grunde liegt, eine „Kraft?" ... Man sieht, der ganze Knäuel der Probleme, an denen der Menschengeist von Thales bis auf Hegel sich abgearbeitet hat, bis die gegenwärtige Menschheit denkmüde und lebensfroh geworden, die philosophische Denkbewegung von der Tagesordnung absetzte, um an die Stelle der philosophischen Speculation die kaufmännische treten zu lassen — alle diese metaphysischen Fragen brechen

*) Erstes Buch: „Die Gesellschaft als socialer Organismus" a. a. O.

hervor, wenn es sich darum handelt, einen so kühnen Gedanken, wie jenen von der absoluten Realität des gesellschaftlichen Organismus, durchzuführen. Es heist hier also: metaphysisch Farbe bekennen! Und in dieser Hinsicht müssen wir uns abermals beklagen, dass der Verfasser nicht recht Stand halten will. Sein metaphysischer Apparat ist sehr gross, er arbeitet nicht nur mit den Grundbegriffen der exacten Naturforschung, die allerdings nicht das Letzte sind, an welchem die philosophische Denkbewegung, einmal in Gang gebracht, Halt machte — er verfügt auch über eine nicht unbeträchtliche Zahl von „*Principien*", die je nach Bedarf bald von da, bald von dort hervorgeholt werden, als da sind: Gott, Freiheit, Zweckmässigkeit — ist ihm doch selbst die „Bewegung" ein Princip. (Vgl. S. 127. XIII. Das Princip der Bewegung.)

Wenn Jemand sich anschickt, mein metaphysisches Bedürfniss befriedigen zu wollen, so kann ich ihm hierzu nur *ein* Princip einräumen, keineswegs jedoch so viel, als er gelegentlich braucht.*) Wenn die Kirche mit ihrem „Gott", wenn der Naturforscher mit seiner „Kraft" auskommt, (denn „Materie" löst sich am Ende doch nur in Kraft auf und die zahllosen Kräfte werden auf *eine* Grundkraft zurückgeführt): so kann der Philosoph es sich nicht herausnehmen, mit einem halben oder ganzen Dutzend von „Principien" hantiren zu wollen. Auf diese Art werden wir die Philosophie in Verruf bringen; in grösseren, als worin sie bereits ist. Und das hat der geniale Verfasser doch wahrhaftig nicht nöthig; er erscheint uns so oft auf dem richtigen Pfade, er eröffnet durch seine, der exacten Naturforschung entnommenen Parallelen so herrliche Perspec-

---

*) Wenn das philosophische Nachdenken in der Lage wäre, nur *zwei* Principe als Säulen des Weltbaues neben einander dulden zu können, so wäre die ganze Denkbewegung seit Spinoza bis auf die Gegenwart gegenstandslos geworden.

tiven, dass wir beim Lesen des Buches jedesmal sehr verstimmt wurden, so oft der Verfasser ein „*Princip*“ hervorholt, um seine Sache weiter zu führen. Und vollends das Princip der „*Zweckmässigkeit*“, wodurch sich der gesellschaftliche Organismus von dem gemeinen, überhaupt jeden höhern Organismus von dem niederen unterscheiden soll. Ich glaube, dass ein helles und aufrichtiges Denken dem Begriffe der Finalität neben jenem der Causalität keinen selbständigen Raum gönnen kann.

Was ist „Zweckmässigkeit?“ Ein antropomorphistischer Begriff, der Form des zeitlichen Bewusstseins entnommen, welches zuerst vorstellt und dann ausführt, welches in dem Anfangsglied einer sich abwickelnden Reihe von Veränderungen bereits das Endglied erblickt und es „Zweck“ nennt. Was sind z. B. die natürlichen „Typen“ mit ihrer zweckmässigen Entwickelung? Ein Typus ist ein durch Concentration und Assimilation sehr stark gewordener Complex von Naturkräften, der als solcher stark genug ist, die Formel seines Sonderdaseins gegen alle Störungen von aussen zu behaupten, in dem grossen Strome der Begebenheiten eine Furche hinter sich zurückzulassen. Die Uebermacht eines solchen Complexes ist aber geworden durch nichts anderes, als durch eine allmälige Harmonisirung der Naturkräfte, die vielleicht Jahrtausende zu ihrem Werden in Anspruch genommen haben mag. Die natürlichen Typen sind eben der Ausdruck dieser Harmonisirung. Jahrtausende mögen dahin gegangen sein, ehe die Harmonisirung der Naturkräfte bis zum Typus des Bergkrystalls, der Centifolie, des Affen, des Menschen, des Staates gediehen ist. Die Zweckmässigkeit im Leben des Staates ist nichts anderes, als der Ausdruck der Niederwerfung des Widerstrebenden, der Aneignung des Angemessenen, der Accomodation des Umgebenden nach dem einzigen Rechtstitel, den die Natur kennt —

nach dem Rechte des Stärkeren! Das Atom bewegt sich dorthin, wohin die stärkere Attraction es trägt — es verliert seine Eigenart, wie in der Psychologie im Acte der Apperception die schwächere Vorstellung ihre Eigenart verliert, indem sie sich nach der stärkeren richtet. Der Organismus eignet sich aus der jeweiligen Umgebung an, was er braucht, weil der innere Entwickelungsprocess, die Frucht tausendjähriger Vorbedingungen, stärker ist, als die momentanen unorganischen, oder aber organischen, jedoch schwächeren Gebilde der Umgebung.

Die Anrufung des Zweekmässigkeitsbegriffs erscheint um so unnothwendiger, als der Verfasser die Darwinische Erklärungsweise der organischen Zweckmässigkeit kennt und indem er dieselbe anführt, auch zu acceptiren scheint. Er sagt auf S. 67: „Nach Darwins Theorie ist jedes höhere organische Wesen das Resultat der Auhäufung und Umarbeitung von Kräften durch niedere Organismen, repräsentirt die Capitalisation der Arbeit einer ganzen Reihe vorhergegangener Wesen, die im gegenseitigen Kampfe allmälig ihre Kräfte und Fähigkeiten bis zur Hervorbringung eines höheren Organismus entwickelten . . . Von diesem Gesichtspunkte aus repräsentirt die ganze organische Natur in ihrer Gesammtheit ein in Folge fortlaufender Anhäufung, Umarbeitung und Concentrirung der Naturkräfte ununterbrochen anwachsendes Capital.“ Mit diesen Worten hat sich der Verfasser auf einen Standpunkt gestellt, von welchem aus das Zweckmässigkeitsprincip ausgeschlossen ist. Die Entwickelungstheorie ist das Ende des Zweckmässigkeitsbegriffes.



Kehren wir also wieder auf den realistischen Standpunkt zurück, und versuchen wir es, die realen Analogien zwischen dem Organismus und der Gesellschaft in exacter Weise kurz festzustellen.

Wie der Organismus aus Zellen, so besteht die

Gesellschaft aus Menschenindividuen. Das Menschenindividuum ist die gesellschaftliche Zelle. Wie das Leben des Organismus nur ein Leben zahlloser Zellen ist, so ist das Leben der Gesellschaft nur das Leben der Menschen. Wie die Zellen im Thierkörper, so stehen die Menschen innerhalb der Gesellschaft in Wechselwirkung, die sich hier wie dort nach den beiden Gesichtspunkten des Gleichgewichtes und der Bewegung als Spannung und gegenseitige Thätigkeit kund gibt. Die active Wechselwirkung nimmt hier wie dort die Form *periodischer Bewegung* an, muss also als *Schwingung* gedacht werden. Die periodischen Bewegungen, auf denen die Wechselwirkungen innerhalb der Gesellschaft beruhen, können nicht Gegenstand einer wirklichen Anschauung *für uns* sein, da wir erstens als Zellen winzige Theile dieses socialen Organismus bilden und zweitens, weil die periodischen Bewegungen innerhalb der Gesellschaft viel zu langsam sind.*) Die Realität dieser Wechselwirkungen, sowie die Mittel, durch welche sie sich vollzieht, sind weder zweifelhaft noch unbekannt. Wir erinnern, um nicht weitläufig zu werden, nur an die Rapporte, welche Licht und Schall, äussere Güter, Eisenbahn und Telegraph, Schrift und Sprache zwischen den Menschen unterhalten. Diese Medien bilden die reale *Zwischenzellensubstanz* zwischen den gesellschaftlichen Zellen, den Meuschenindividuen. Durch Verknüpfung der Zellen untereinander entstehen Zellennetze, die das sogenannte *Bindegewebe* darstellen, aus welchem sich die verschiedenen *organischen Gebilde* des Thierkörpers entwickeln. Die Deutung der Analogie zwischen *Zellen*, *Zwischenzellensubstanz* und *Bindegewebe* des natürlichen Organismus einerseits und den ihnen entsprechenden realen Bestandtheilen der Gesellschaft andererseits ist es nun, die wir in der vorstehenden

*) Man vergleiche unsere: „Psychologie der Gesellschaft." S. 82.

Schrift keineswegs in völlig exacter Weise durchgeführt erblicken. Die Menschenindividuen werden für *Nervenzellen*, ja *Nervenknoten* (S. 178, 181 u. 182), die öknonomischen Güter für die *Intercellularsubstanz* (S. 180) ert klärt, über das Analogon des Bindegewebes werden nur Andeutungen und Citate vorgeführt.

Es ist hier nicht am Orte, die reale Analogie der eben angeführten Hauptbestandtheile des natürlichen wie des socialen Organismus des weiteren auseinanderzusetzen; doch müssen wir schon hier es in Abrede stellen, dass jedes Menschenindividuum in der Gesellschaft das Analogon einer *Nervenzelle* oder gar eines *Nervenknotens* sei. *Das specifische Attribut der Zelle ist die Ernährung**), welche ein gewiegter Physiolog für den geheimnissvollsten Vorgang im ganzen Leben erklärt, und welche wir uns, worin sie auch bestehen möge, in den drei Functionen der Aufnahme von Aussen, der Verarbeitung innerhalb der Zelle, und der Abgabe nach Aussen enthalten, vorzustellen haben. Diese dreifache Function ist es nun, die wir innerhalb der Gesellschaft *jedem* Menschenindividuum zusprechen müssen, denn jedes Individuum hat wenigstens in *ökonomischer* Beziehung ein *gesellschaftliches* Leben. Der am tiefsten stehende Ackerbauer bezieht von der äusseren Natur durch seine Arbeitskraft Getreide, gibt es an die Gesellschaft ab und empfängt von derselben eine Menge verschiedener Güter zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. An dem höheren gesellschaftlichen Leben nimmt er keinen Antheil — eine wie immer leitende Stellung in der Gesellschaft kommt ihm *nicht* zu — er ist *kein* Nervenknoten; er ist nur ein Theil desjenigen socialen *Bindegewebes*, welches wir den *Bauernstand* nennen. Aus dem Bindegewebe bilden sich nun die verschiedenen

---

*) Vgl. Dr. Adolf Fick: „Compendium der Physiologie des Menschen.“ S. 348.

Gefässe des Thierkörpers, wie sich aus dem Bauernstande die Industriellen und Handeltreibenden bilden. Die Substrate der *Muskeln* und *Nerven* sind nun ebenfalls *Zellenaggregate*, jedoch solche, die sich unter ganz eigenthümlichen Verhältnissen gebildet haben. Innerhalb der Gesellschaft bildet das *Muskel-* und *Nervengewebe* die Gesammtheit jener Individuen, welche den *leitenden Ständen* der Gesellschaft: der Regierung, dem Wehrstande, dem Gelehrtenstande, der Publicistik angehören.

Wenn wir, nach weiteren Analogien uns umsehend, die beiden constitutiven Elemente des Nervensystems, die Nerven*faser* und die Nerven*knoten* ins Auge fassen, so ist es auch hier nicht schwer, das zugehörige Analogon derselben innerhalb der Gesellschaft zu bezeichnen. Diese beiden Elemente stehen als Leitungswege und Centralstellen einander gegenüber; die Voraussetzung beider ist der zwischen den Nervenzellen stattfindende Verkehr (Rapport). Es darf uns zunächst nicht befremden, wenn die Formen für diese beiden Elemente des Nervensystems in der Gesellschaft andere sind, als innerhalb des Thierkörpers. Die *Nervenzellen der Gesellschaft* d. i. die am geselligen Verkehre vorzugsweise betheiligten und denselben leitenden Individuen stehen durch Licht, Luft, Elektricität (in Telegraphendrähten), Dampf, Sprache, Schrift in einem gegenseitigen Rapporte. Die *Städte* mit ihrer intelligenten Bevölkerung, mit ihren Regierungsorganen, Vereinen, publicistischen Anstalten und Instituten sind offenbar die *Nervenknoten* des socialen Organismus. Die *Nervenfasern* sind überhaupt in allen jenen Richtungen und Formen verzweigt, in denen der *Gedankenaustausch* vor sich geht; also nicht der Güteraustausch, welcher als solcher mit der *leitenden* Function der Nerven nichts zu thun hat; sondern der *Gedankenverkehr*, durch welchen das gesellschaftliche Leben in oberster Instanz ebenso

geleitet wird, wie das organische Leben innerhalb des Thierkörpers; denn so, wie in der Gesellschaft, sind es auch bei den höheren Thieren psychische Elemente, also Vorstellungen, welche die Nerventhätigkeit nach den beiden Richtungen der Empfindung und Bewegung begleiten.

Der ökonomische Güterverkehr ist mit dem höheren Gedankenverkehre in der Gesellschaft nicht zu verwechseln. Wenn auch beide bisweilen gleiche Richtungen einschlagen, also auf denselben Leitungslinien sich bewegen: so sind es doch verschiedene Organe, die ihnen dienen. Der Handelsstand ist es, welcher als solcher mit der Gesammtheit seiner Einrichtungen und Bewegungen dem Güterverkehre dient. Die Leitungswege des Handels sind alsdann den Adern, die Waarenmärkte und Börsen den Herzkammern des thierischen Organismus analog. *)

Dass die Analogie zwischen der Gesellschaft und den hierfür bis jetzt ausschliesslich gehaltenen Organismen, für welche der anonyme Verfasser mit entschiedenem Ernste und mit edler Begeisterung eintritt, kein leeres Gedankending sei, sondern einen realen Charakter an sich trage, dafür spricht schon der äussere Umstand, dass man sich dieser Analogie von den beiden möglichen Seiten der Gesellschaftslehre und der Naturforschung gleichzeitig zu bemächtigen sucht. Denn nicht die Socialistiker allein, auch die Naturforscher weisen auf dieselbe hin, indem jeder die dunklen Verhältnisse seines eigenen Gebietes durch die Parallele mit den analogen Verhältnissen des anderen zu verdeutlichen sucht. So lesen wir bei einem exacten Naturforscher, Gustav Jäger, Folgendes: „Es ist nicht leeres Phantasiespiel und Sucht nach geistreicher Vergleichung, wenn man den Körper höherer Thiere und

---

*) Vgl. unsere: „Psychologie der Gesellschaft.“ S. 81 und 82.

Pflanzen mit den Verhältnissen des staatlichen Lebens vergleicht. Der Leser nehme es im vollen Ernste, wenn ich ihm sage: Thier und Pflanze in ihrem Bau und in ihrer Verrichtung sind nicht zu verstehen, wenn man ausser Acht lässt, dass auch hier alle Verhältnisse bedingt und geschaffen werden durch das Wechselspiel gesellig lebender Individuen, deren jedes das Bestreben nach möglichster Ausdehnung besitzt und darin beschränkt wird durch das gleiche Bestreben seiner Nachbarn."*) —

Wir haben uns in den vorstehenden Auseinandersetzungen dem Verfasser gegenüber theilweise berichtend, theilweise berichtigend und ergänzend verhalten; wir sind bei denjenigen Partien verweilt, bei denen uns der Verfasser hinter seiner Aufgabe schien zurückgeblieben zu sein. Nicht vergeltende Verkleinerungssucht war es, was uns dieses Verfahren eingab. In einem Gemälde voller Licht sind es die schwarzen Punkte, die Einem zuerst in die Augen springen; in einer grossen Composition sind es die nicht völlig aufgelösten Dissonanzen, die zunächst unser Ohr in Anspruch nehmen. Wir beglückwünsehen den Verfasser zu der entschiedenen Art und Weise, mit der er ein Problem in Angriff nimmt, welchem die Zukunft gehört; wir beglückwünschen ihn zu der Energie, mit welcher er das ganze grosse Aufgebot der neuesten Errungenschaften der Naturwissenschaft ins philosophische Treffen führt, um den grossen Frontangriff auszuführen gegen jene himmelhohe Burg der Erkenntniss, die das Geheimniss des Welten- und Menschen-Daseins hinter vielfachen Wällen und Gräben verbirgt. Das Visir der Anonymität, mit welchem er kämpft, ist uns Bürge dafür, dass nicht kleinliche Eitelkeit, sondern nur das Streben nach Wahrheit ihn geleitet hat. Dass

---

*) „Wunder der unsichtbaren Welt" auch vom Verf. citirt.

er seinen Sturmangriff gegen das die Wahrheit umstarrende Bollwerk, anstatt ihn auf einen Punkt zu concentriren, nach den mannichfaltigsten Seiten hin richtet, und hierbei Schild und Waffe allzuhäufig wechselt, mag vielleicht die Ursache sein, dass das Resultat seiner Waffengänge, soweit sie in der vorliegenden Schrift ausgeprägt sind, kein vollendetes ist. Einen Erfolg wird man dem Verfasser schwerlich absprechen können, nämlich den, der künftigen Forschung die Wege geebnet zu haben! Dr. G. A. Lindner.

Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Herausgegeben von Prof. Dr. *T. Ziller.* III.—VI. Jahrgang. 1871—74.

Die Bemühungen des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, welche jährlich in dem Jahrbuch niedergelegt werden, sind natürlich vorzugsweise pädagogischen, zum Theil jedoch auch allgemeinen philosophischen Interessen und Fragen gewidmet. Die pädagogischen Abhandlungen darin sind bald allgemeinerer Art, wie z. B. III. S. 204: Ueber einige allgemeine Gründe, welche das Verständniss einer wissenschaftlichen Pädagogik erschweren. Von Dr. Th. Vogt; oder: Ueber das Verhältniss der Regierung zur Zucht von Rein in IV. S. 308. Bald werden ganz specielle Fragen des Unterrichts erwogen wie III. S. 177. Probe eines ersten französischen Unterrichts von Quaas; und III. S. 153. Zum Unterricht in der biblischen Geschichte des alten Testaments von Hollenberg. Auch besondere Zeitfragen werden besprochen z. B. III. S. 1. Zur Realschulfrage von Dr. Siebeck; und IV. S. 15. Die Wiener Enquête über pädagogische Universitätsseminare von Vogt; und VI. S. 34. Zwei Hauptfragen aus der Lehre von der

Verwaltung des Volksschulwesens von Dr. Dörpfeld. Bei derartigen Erörterungen kann es nicht ausbleiben, dass sich verschiedene Standpunkte geltend machen und aussprechen, wie sich eine solche Discussion an die Behandlung des alten Testaments von Hollenberg, Hendewerk und Reiche und an die Verwaltung des Volksschulwesens eine verschiedene Beleuchtung von Seiten Dörpfelds, Fröhlich und Ziller angeknüpft hat. Da es mit eine Aufgabe des Jahrbuchs ist, Herbarts pädagogische Ideen zu verdeutlichen resp. fortzuführen und anzuwenden, so sind auch in diesen Jahrgängen einige Abhandlungen direct der Erörterung der Herbartischen Pädagogik gewidmet so z. B. V. S. 124: Ueber die Dunkelheit der allgemeinen Pädagogik Herbarts. Von Willmann. III. S. 67: Das ABC der Anschauung. Von Lindner. IV. S. 44: Einiges zur Prüfung von Herbarts mathematischen Lehrgange in den Reliquien. Von Ballauff. Ueber die praktische Anwendung der Herbartischen Erziehungsgrundsätze im Leipziger Seminar gibt Auskunft: VI. S. 99: Das Leipziger Seminarbuch von Ziller. Dahin sind auch wohl zu rechnen: III. S. 89: Materialien für das erste Schuljahr. I. Die Sternthaler. von Barth. III. S. 142: Erstes Stück der Robinsonfibel. Von Ziller u. a.

Doch, wie bereits hervorgehoben ist, bieten die Jahrbücher auch sehr werthvolle Abhandlungen allgemein philosophischen Inhalts, von welchen einige sich sogar sehr weit in die Metaphysik vertiefen. Der dritte Jahrgang bringt eine sehr eingehende Arbeit: Ueber die Anwendung der inductiven und deductiven Methode in den Naturwissenschaften, namentlich in der Mechanik. Von Ballauff. Im 4. Jahrgang hat wiederum Herr Ballauf eine sehr gelungene und ansprechende Exposition über das religöse Bedürfniss geliefert, bei welcher wir vermisst haben, dass das Bedürfniss hinsichtlich der Unsterblichkeit nicht genug Beachtung gefunden

hat. In demselben Band finden sich zwei mit grosser Sachkenntniss und Scharfsinn geschriebene Abhandlungen von Hermann Günther, die eine über Trendelenburgs Polemik gegen die Herbartische Metaphysik; und die andere über Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie: hierbei kommt jedoch nur die Kritik Schopenhauers zur Sprache, welche er an Kants Kritik der reinen Vernunft übt, nicht die, welche Schopenhauer der Kritik der praktischen Vernunft entgegensetzt. Der 5. Band enthält eine sehr instructive Abhandlung: zur Religionsphilosophie, in welcher besonders die Kritik der Darwinschen Theorie hervorzuheben ist. Es wird gezeigt, dass die theologische Betrachtung keineswegs durch jene Theorie aufgehoben oder überflüssig wird. Der letzte Band enthält eine Abhandlung von Dr. Siebeck: Das Seelische und das Geistige. Es wird hier natürlich kein specifischer Unterschied des Seelischen und des Geistigen, nicht einmal ein gradueller statuirt, vielmehr ist der Unterschied zwischen Seelisch und Geistig nur ein Unterschied des Standpunktes, von welchem aus die physischen Erscheinungen angeschaut werden. „*Geistig* ist der psychische Act, sofern er als Glied des organischen Entwickelungsprozesses in der Seele d. h. als wesentlich mitwirkend bei der Ausbildung des innern Lebens zur praktischen Vernunft und damit zur Möglichkeit der Freiheit, *seelisch* ist er, sofern er lediglich in seiner Isolirung als mechanisches Ergebniss psychischer Kräfte aufgefasst wird.“

Es ist erfreulich aus dem Nachtrag des Mitglieder-Verzeichnisses zu ersehen, dass der Verein noch immer im steten Zunehmen begriffen ist: er zählt gegenwärtig 240 Mitglieder. —

Dr. *Eduard Grimm: Descartes Lehre von den angeborenen Ideen.* Jena. 1873. Mauke's Verlag. VI. u. 77.

Die namentlich in Briefen zerstreuten Bemerkungen Des-Cartes über angeborene Ideen sind hier fleissig gesammelt, genau nach deren Intension erwogen, objectiv dargestellt und in einen gewissen Zusammenhang gebracht, zugleich wird immer bemerkt, wo diese Lehre bei Des-Cartes dunkel bleibt oder in sich selbst zu Widersprüchen führt. Dass aber eine derartige vollständige Darstellung dieser Gedanken ein ganz neues Licht anf das System des Des-Cartes wirft, wie der Verfasser glaubt, haben wir nicht finden können. Eine Beurtheilung dieser Lehre von den angeborenen Ideen oder eine Verwerthung derselben zur selbständigen Lösung des Erkenntnissproblems im allgemeinen liegt der Intension der Schrift fern.

Zur Bibliographie.

Antonio Labriola, früher in Neapel, jetzt in Rom: La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele. Memoria premiata della Accademia di scienze morali e politiche di Napoli del Concorso dell' anno 1869. Napoli 1871. 145 p.

Antonio Labriola: della libertà morale. Napoli 1873. 156 p.

Antonio Labriola: Morale e religione. Napoli 1873. 67 p.

Zur Nachricht.

Am 4. Mai 1876 werden es hundert Jahre, dass

J. F. Herbart

in der Stadt Oldenburg geboren wurde. Es ist natürlich, dass bei den Anhängern und Verehrern dieses Mannes sowie bei den Bürgern seiner Vaterstadt der Wunsch sich geltend gemacht hat, diesen Tag nicht ohne Feier vorübergehen zu lassen; ihn vielmehr zu benutzen, um den Verdiensten des Verstorbenen ein bleibendes Erinnerungszeichen zu stiften. Die Unterzeichneten sind zusammengetreten, um diese Sache ins Werk zu setzen. Es ist die Absicht, Herbart in seiner Vaterstadt ein einfaches Denkmal zu errichten, welches aus einer Colossalbüste auf einem passenden Postamente bestehen soll; als Stelle für dasselbe ist ein Platz an der Herbartstrasse, dem neuen Realschulgebäude gegenüber, vorläufig in Aussicht genommen. Die Anhänger und Verehrer des grossen Philosophen sowie die Bürger seiner Vaterstadt werden daher ersucht, die Ausführung des projectirten Unternehmens durch ihre Beiträge zu unterstützen, zu deren Empfangnahme und Weiterbeförderung die Unterzeichneten sich bereit erklärt haben.

von Alten, Oberkammerherr;
von Hagen, Oberst, Comm. d. 91. Inf.-Reg.
Propping, Rathsherr (Kassenmeister);
Sander, Oberschulrath und Seminardirector;
Strackerjan, Realschuldirector, Oldenburg;
Ballauff, Conrector, Varel;
Dr. **Drobisch**, Geh. Hofrath u. Prof., Leipzig;
Dr. **Lazarus**, Professor, Berlin;
Thilo, Ober-Consistorialrath, Hannover;
Dr. **Ziller**, Professor, Leipzig;
Dr. **Zimmermann**, Hofrath und Prof., Wien.

Inhaltsverzeichniss

der Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus.

Band I—XI. 1861—1875.

Zur Geschichte der Philosophie.

Zur Metaphysik.

I. Abhandlungen:

II. Recensionen:

Zur Psychologie.

Zur Aesthetik.

I. Abhandlungen:

II. Recensionen:

Zur Ethik.

I. Abhandlungen:

II. Recensionen:

Zur Religionsphilosophie.

Zur Pädagogik.

Zur Logik und Propädeutik.

Vermischtes.

Inhalt:

Verantwortlicher Redacteur: **Otto Flügel** in Schochwitz bei Halle a/S.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.



Same grama e dile II

Cornelius 379
381
382

Aristoteles oder über das Gesetz in d. Geschichte
(– Swedner) 79

70. Materialismus und Monismus.
183. Annahme der Außenwelt-Hypothese
361. Organismus und Gesellschaft, Herbart —
195. Hirzel, das Rhetorische und seine Bedeutg.
160. Kaftan, contra Herbart
49. Saine (383)



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 107120708